

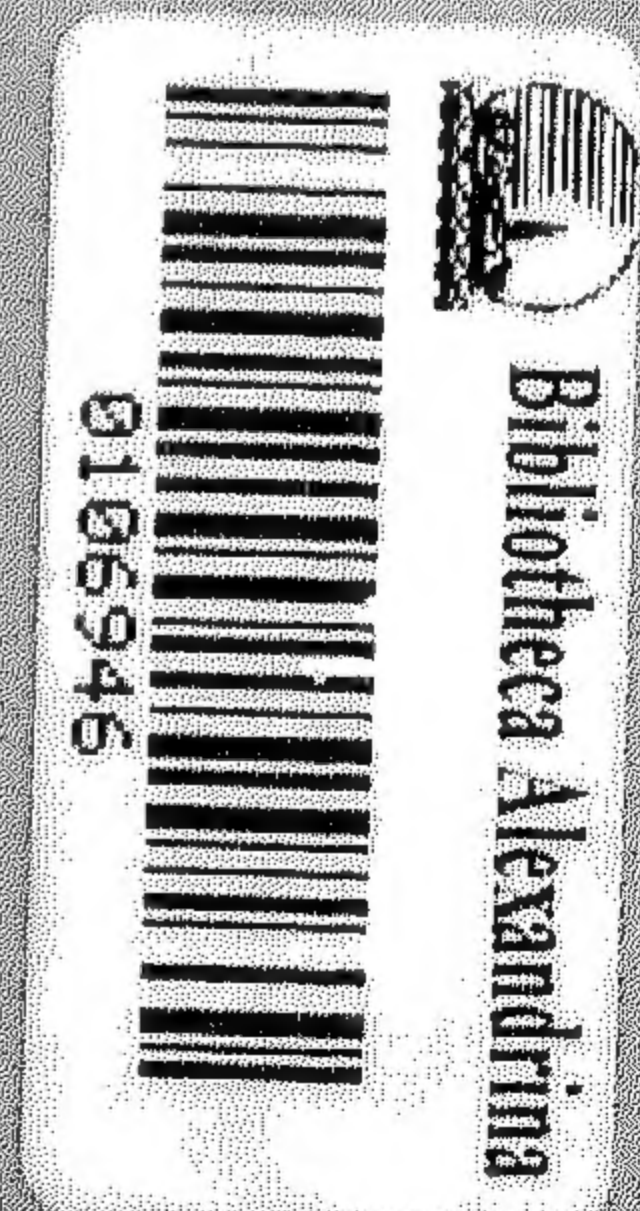
تاريخ الفكر الفلسفي

الجزء الثاني

أرسطو
والمدارس المتأخرة

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو تيار
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٢٨٣٠١٦٣
٢٨٧ شارع النيل - الإسكندرية
٥٩٧٣١٤٦



تاريخ الفكر الفلسفي

الجزء الثاني

أرسطو
والمدارس المتأخرة

دكتور
محمد علي أبو ريان

أستاذ كرسى الفلسفة وتاريخها
دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون
مع مرتبة الشرف الممتازة - ماجستير فى الفلسفة
ماجستير فى علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية

دار المعرفة الجامعية
١٠ ش. مونتيف - إسكندرية
ت : ١٦٣ - ٢٨٣

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد ظهر هذا الكتاب في طبعتيه السابقتين دون أن نحقق ما سبق أن وعدنا به من إستكمال البحث في المرحلة المتأخرة من مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية ، وأعني بذلك العصر الهلينيستي الذي امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بعناصر شرقية دينية وسحرية . والحق أن عوائق شتى قد حالت بيننا وبين إنجاز هذا القسم الأخير من الكتاب من بينها الغياب عن الوطن زهاء ثلاث سنوات في جامعة بيروت العربية وندرة المصادر لدينا آنذاك عن هذه المرحلة البالغة التعقيد من مراحل تطور الفكر الفلسفي عند اليونان .

وقد أمكننا - بحمد الله - في هذه الطبعة ، الوفاء بالتزامنا ، ففقدنا باباً جديداً عن الفلسفة الهلينيستية مكوناً من خمسة فصول وخاتمة ؛ عاجلنا فيها على الترتيب : الآيقورية والرواقية ومذاهب الشكاك على إختلاف طوائفهم ، ثم الحركة العلية وميادينها المختلفة ، وصلة الدين بالفلسفة والصراع بين النظر والإيمان وأخيراً مذهب الأفلاطونية المحدثة وتلاميذ المدرسة إلى نهاية المرحلة الهلينيستية في العصر الروماني المتأغرق حيث تم إغلاق مدارس الفلسفة في سائر أنحاء العالم الهلينيستي في غضون القرن السادس الميلادي وبذلك دخلت الفلسفة في دور صمت طويل كان مؤذناً ببدايات العصر الوسيط .

ولا جدال في أهمية دراستنا للأفلاطونية المحدثة والتيارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها وكذلك ما تداخل معها من أفكار دينية وعلوم خفية ، لأن هذا كله سيشكل مجموعة العناصر التي ستسهم في إقامة صرح البناء العقلي للمسيحيين والإسلاميين على السواء فيما بعد .

هذا وقد ذيلنا الكتاب - إستكمالاً للفائدة العلمية - بطائفة من النصوص المختارة : من بينها بعض مقالات من تاسوعات أفلوطين فيلسوف الإسكندرية - ثم تعريفات لبعض المصطلحات الفلسفية إختارناها من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

• • •

وكتابنا الذى يصدر اليوم فى طبعته الثالثة - هو الجزء الثانى من سلسلة « تاريخ الفكر الفلسفى » وقد ظهرت منها عدة أجزاء آخر منها : جزءان عن الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وجزء عن الفكر الفلسفى المحدث والمعاصر .
ونرجو من الله التوفيق فيما نحن بصدده من تحضير أصول الجزء الخاص بالفكر الفلسفى المسيحى حتى تستكمل السلسلة أجزاءها إن شاء الله .

إنه تعالى بالغ أمره .

الإسكندرية فى فبراير ١٩٧٢ م
ذو الحجة ١٣٩١ هـ

د. محمد على أبو ريان

موص

رية -

ا بعد

سلسلة

ن عن

لخاص

الباب الرابع (١)

أرسطو ومدرسته

١ - هذا هو الجزء الثاني من سلسلة « تاريخ الفكر الفلسفي » . ونحن نعالج في هذين الجزءين الفلسفة اليونانية منذ نشأتها حوالى القرن السادس ق . م إلى نهايتها فى القرن السادس الميلادى . وقد صدر الجزء الأول فى طبعته الرابعة عن دار الجامعات المصرية - بالإسكندرية وهو يتضمن الأبواب الثلاثة الأولى . أما هذا الجزء فقد اشتمل على البابين : الرابع والخامس .

(المؤلف)

مقدمة الطبعة الثانية

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من مؤلفنا عن تاريخ الفكر الفلسفي . وقد أفردنا صفحاته لدراسة المذهب الأرسطي ، وذيلناه بطائفة من النصوص الأرسطية . أما القسم الخاص بالدراسة فقد تطلب منا مجهوداً كبيراً خلال عدة سنوات فقد التزمنا في تأليفه ، بأن نستعرض مواقف أرسطو سواء في الطبيعة أم في النفس أم في الميتافيزيقا الخ ... مستندين إلى النصوص استناداً مباشراً . مع ما في كتابات أرسطو من إيجاز شديد وتركيز وعدم التزام بالأسلوب الأدبي - كما هو الحال عند أفلاطون - الأمر الذي يشعر القارئ بمسحة من الغموض والتعقيد . ولهذا السبب فقد راعينا أن تكون الدراسة مدعومة بالنصوص ، وألا نتخرج عن الحدود التي يسمح بها الفهم المباشر والتفسير القريب لهذه النصوص ، بعد طول المعاناة والربط بين آثار أرسطو المتعددة ومواقفه فيها .

ولما كانت دراسة النفس عند أرسطو من الموضوعات التي ظلت لها قيمتها الفلسفية والعلمية إلى عصرنا هذا ، لذلك أخذنا على عاتقنا أن نقدم للقارئ تلخيصاً أميناً كاملاً لكتاب « النفس » De Anima مع بعض تعليقات بسيطة توضح مشكلاته والمسار التاريخي لحل بعضها .

وفي دراستنا للميتافيزيقا الأرسطية آثرنا أن نرصد أبعاد الفكر الأرسطي - في هذا المجال - عن كشف بحيث لا ننزلق إلى أسلوب تركيبي كثيراً ما يستهوى الباحثين فنهمل بذلك كثيراً من الجوانب الجزئية التي تلقى ضوءاً كبيراً على الموقف الأرسطي . ولما كانت هناك ترجمات هربية قديمة لكتاب الميتافيزيقا الذي

كان يعرف بكتاب الحروف ، لهذا فقد رأينا أن يورد في كل مناسبة النص العربي القديم ومعه الترجمة الحديثة لنفس النص ، الأمر الذي تطلب منا جهداً وعناء كبيرين .

وعلى الرغم من أننا أوجزنا الكلام عن السياسة والأخلاق إلا أننا قد اتبعنا نفس المنهج الذي اتبعناه في الفصول الأخرى من حيث الالتزام بالدراسة النصية والأخذ من المنبع مباشرة دون الرواقد .

وفي كثير من المواضع أثبتنا المصطلحات اليونانية برسمها الأصلي حتى يرجع القارئ إليها فلا تكون ترجمة المصطلح مدعاة للخلاف حول محتواه ومضمونه .
وأخيراً فقد رأينا أن نضيف إلى هذه الطبعة قسماً كبيراً من المقالة الخامسة (مقالة دلتا) من كتاب الميتافيزيقا . وهذه المقالة أقرب إلى أن تكون معجماً فلسفياً ، اقتصرنا على اختيار ثمانية عشر لفظ منه لنتيح للقارئ فرصة معاناة اللفظ والأسلوب الأرسطي ومعرفة مضمون الألفاظ التي يستخدمها أرسطو في مؤلفاته .

وبما لا شك فيه أن هذا التقليد الذي التزم به أرسطو إنما يرجع إلى سقراط ، إذ أنه قد بدأ مسيرته الفلسفية الكبرى بتحديد معاني الألفاظ حتى لا يتلاعب بها السفسطائيون ويسيثوا استخدام الألفاظ في غير مواضعها .

وبعد فهذه طبعة جديدة من الكتاب مزينة ومنقحة نقدمها إلى القارئ العربي لتسهم في تعميق التراث ، وتسكين الفكر العربي المستنير .

والله الموفق سواء سبيل ،

تمهيد

سبق أن أشرنا في الكتاب الأول من مؤلفنا هذا إلى الصلة الوثيقة بين المذهب السقراطي ومذهب كل من أفلاطون وأرسطو، وكيف أن هذه المذاهب الثلاث إنما تصدر عن تيار فكري واحد رغم الاختلافات الظاهرة بينها ، مما يسمح بأن نتكلم عن فلسفة سقراطية ومدرسة سقراطية تشمل النتاج الفكري لسقراط وأفلاطون وأرسطو معا ، بحيث يمثل كل منهم دورا مميزا في تاريخ هذه المدرسة . ولا يعنى هذا أننا نشير إلى نوع من التشابه أو الاستمرار الواضح بصدد هذه المذاهب ، بل على العكس من ذلك نجد أرسطو يوجه انتقادات مريرة إلى أستاذه أفلاطون ، على الرغم من أن المشا كل الفلسفية التي بدأ سقراط في معالجتها هي نفسها التي استأنف أفلاطون مسيرته الفلسفية من نقطة انتهاء سقراط منها ، وكذلك أرسطو فإنه أنكب على المشكلات الأفلاطونية يعاود فيها الفكر والتأمل ويدقق النظر في ثنائياتها حتى انتهى به المطاف إلى موقفه الذي سنحاول دراسته في فصول هذا الكتاب . وقد حاولنا في كتابنا الأول تتبع حركة الأفكار منذ نشأتها عند سقراط إلى أن تطورت وأصبحت تشكل موقفا جديدا عند أرسطو ، وسنرى كيف أن آراء كبار السقراطيين ستكون محور التفكير الفلسفي في العصور التالية ، وكيف أن هذه الآراء جميعا ستنتصر في مدرسة الإسكندرية حيث تظهر حركة تلفيقية كبرى تتمثل على الخصوص في مذهب أفلوطين .

الفصل الأول

أرسطو وحياته ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م

ولد أرسطو في أسطاغيرا (١) وهي مدينة يونانية من أعمال آسيا الصغرى (وكانت آسيا الصغرى أرضا يونانية مكتظة بالمستعمرات الإغريقية) وتقع هذه المدينة على بحر إيجه الملىء بالجزر السديدة، وكان أبوه الذى يدعى نيقوماخوس (٢) على صلة بالملك أمنتاس، (٣) الثانى المقدونى إذ كان يشغل لديه منصب طبيب البلاط ونحن نعلم أن أمنتاس هذا هو والد فيليب وجد الإسكندر الأكبر، وكان من عادة قوم أرسطو أن يدرّب الطفل لديهم منذ صباه على صناعة أبيه، فقد لقن أرسطو فى طفولته المبادئ العلمية والطبية منذ حداثة عهده بالعلم والتعليم: من ثم فأننا نلاحظ أن عقليته قد اتجهت منذ الطفولة المبكرة إلى تلمس الأحداث الملموسة أى الأحداث الواقعية وبالتالي إلى أن يسلك طريق البحث التجريبي، واستمر تدريب الصبي وتعليمه حتى بعد وفاة والده وذلك بإرشاد من بروكسينوس، (٤) الذى أقامه والده وصيا عليه، ولما بلغ سنه الثامنة عشر ارتحل إلى أثينا والتحق بالأكاديمية (مدرسة أفلاطون) ومكث بها زهاء عشرين عاما حتى وفاة معلمها الأكبر أفلاطون؛ وكان تأثير أفلاطون على عقلية أرسطو بعيد الأثر بحيث أنه ظل مدة طويلة واقفا تحت تأثير آرائه حتى بعد وفاة أفلاطون، وذلك إلى أن تمها له أن يعود إلى اتجاهه الأصلى الذى سلكه منذ صباه أى المحسوس والواقع التجريبي الملموس، ونلاحظ أن أرسطو قد حفظ

1 — Stageira 2 — Nichomachus 3 — Amyntas 4 — Proxenus

لأفلاطون - على ما يقال - ما ينبغي من احترام التليذ لأستاذه ، وليكننا نرى في أسلوب انتقاده لأفلاطون اتجاهها منه إلى الخط من شأنه والإضرار بموقفه وخصوصا في نقده لنظرية المثل. على أن الذي يفسر لنا هذا التذبذب بين احترام أستاذه وانتقاده هو حقد أرسطو على أفلاطون لأنه أوصى برعاية المدرسة الأكاديمية لابن أخته ، سبو سيپوس ، (١) . ولهذا فإنه قد غادر أثينا مباشرة بعد وفاة أستاذه شعورا منه بأنه أسى شخصية وأكثر أصالة في العلم من ابن أخت أفلاطون. ويقال في تفسير سبب مغادرة أرسطو لأثينا أنه قد قام حزب جديد فيها برعاية ديموستين ، وكان هذا الحزب يتحدى أو يقاوم فيليب المقدوني ونحن نعلم أن أرسطو كان على صلة طيبة بفيليب ولهذا فقد آثر الارتحال عن أثينا حتى لا يقع في أيدي أعداء فيليب ، وقد ظل أرسطو على علاقة طيبة بالأكاديمية حتى بعد ارتحاله عنها .

توجه أرسطو بصحبة زميله في الأكاديمية ، اكسينوقراط ، (٢) إلى بلدة أسوس ، (٣) من أعمال طرواده (٤) حيث أسس فرعا للأكاديمية وكان حاكم هذه المنطقة المدعو هرمياس ، (٥) قد أهدى هذا المكان للأفلاطونيين لكي يقيموا عليه مدرسة تتفرع عن الأكاديمية في أثينا ، وقد ظل أرسطو يعلم في هذا المكان زهاء ثلاث سنوات .

وإذا كان - أفلاطون كما رأينا في دراستنا لحياته - قد فشل في استمالة حاكم صقلية فإن أحد تلامذته قد نجح في كسب صداقة هرمياس والتأثير عليه من الناحيتين السياسية والأخلاقية ، فقد نشأت صداقة وثيقة بين كل من أرسطو

1— Speusippus 2— Xenocrat 3— Assus

4— Troas 5 — Hermias

وهرمياس ، فتزوج أرسطو ابنة أخته ، بيتياس ، (١) وأنجب منها ابنة سماها نفس الاسم ، وفي هذا المكان أيضا تعرف ، ثيوفراستس ، (٢) على أرسطو وأصبح تلميذا له ، ولم يلبث هذا الأخير أن أقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة ميثيلين ، (٣) قريبا من موطن ، ثيوفراستس ، ، وفي العام التالي استدعاه فيليب المقدوني إلى بلاطه لكي يشرف على تربية الإسكندر .

وكان فيليب قد عقد تحالفا مع ، هرمياس ، لمواجهة الحرب التي كانت متوقعة بين الفرس واليونان ، ولكن فيليب أفشى سر هذا التحالف في بلاط الفرس عام ٣٤١ م مما أدى إلى سقوط هرمياس والحكم بإعدامه وصلبه ، وقد أرسل من سجنه كتابا إلى أرسطو يذكر له فيه كيف أنه لم يجرم في حق المبادئ الأخلاقية ، وكيف أنه لم يجترأ على الفلسفة ومثلها ، وقد رد عليه أرسطو بحيا ذكراه بقول مأثور نقش في معبد دلفي . ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم في مقدونيا بعد وفاة والده فيليب ظل أرسطو ملازما له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على آسيا الصغرى . ويعد كتاب أرسطو في الماسكية ، هدية منه إلى الإسكندر تليذه بمناسبة تربيته على عرش مقدونيا . وكان الإسكندر يحب أستاذه ويحترمه ، ولهذا نراه يعيد إنشاء مدينة أرسطو التي نشأ فيها على نفقته الخاصة ، وكان أبوه فيليب قد دمرها لأنه أحس بضيق صدر من أرسطو بسبب إسدائه النصيح لهرمياس وهو في سدة الحكم ، ونجد أرسطو في رسالة ، الإسكندر أو الاستعمار ، يحذر تلميذه من النتائج السيئة التي تنجم عن معاملته للتبريرين على قدم المساواة مع اليونانيين .

وقد انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٧ ق . م وذلك بعد إعدام ابن أخت أرسطو المدعو ، كالستينس ، (٤) وذلك أثر اتهامه بالإشتراك

1— Pythias

2 —Theophrastus

3 — Mithylene

4 — Callisthenes

في مؤامرة ضد الإسكندر ، ولم يؤثر هذا الحادث في اعتقاد أرسطو باستقامة سياسة المقدونيين وسلامتها ، ومصدافاً لذلك نجد أرسطو يستمر على صلة وثيقة بمستشار دولة المقدونيين المدعو أنتيبار ، وقد عينه أرسطو منفذاً لوصيته بعد وفاته .

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٢٥ ق . م واستمر بها حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي من المدينة في مكان يعرف بالوقيوم ، (١) ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب ديوكاريس ، (٢) . وقد سميت هذه المدرسة بالمدرسة المشائية ، (٣) : إما لأنها كانت نوعاً من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت مخصصة لعبادة ربات الفنون ، وإما لأن أفراد المدرسة كانوا يتناقشون في المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهاباً . وعلى أية حال فقد كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين ، وتحولت إلى مؤسسة عليية ضخمة تملك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد كبير من المعلمين ، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة . وقد ظل أرسطو في هذه المدرسة يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى ما قبل وفاته بفترة قصيرة . وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر وقيام الحزب الوطني تحت زعامة ديموستين ، أن أصبحت اللوقيوم موضع اشتباه من أتباع هذا الحزب نظراً لصداقة أرسطو للمقدونيين ورعاية هؤلاء للمدرسة ، ولم يلبث أنصار الحزب الوطني في أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التي سبق أن وجهت إلى سقراط ، فآثر أرسطو الرحيل عن أثينا حزناً حتى لا يعطى أعداءه فرصة للاجرام في حق الفلسفة مرة أخرى :

واستقر أرسطو بعد ذلك في بلدة خلقيس ، (٤) في إيوبيا ، (٥) وكان يعيش على ريع مزرعة ورثها عن والدته حتى وافاه الأجل سنة ٣٢٢ ق . م إثر

(1) Lyceum. (2) Diochares . (3) Peripatetic school .

(4) Chalcis . (5) Euboea .

اعتلال صحته نتيجة لمرض معد (١) . وقد أورد ديوجين اللايرسى فى كتابه
عن حياة الفلاسفة ... وصية أرسطو فى الفصل الخامس منه وفى هذه الوصية
يمجد أرسطو يوصى بأن تستمر المدرسة أى اللوقيوم فى عملها ويوصى بأشياء
أخرى لأقاربه ولتلامذته

وقد ظلت المدرسة قائمة طويلة ، وتعاقب عليها زعماء كثيرون ، ولكن
حظها فى البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية .

(١) راجع وصية أرسطو التى أوردتها ديوجين اللايرسى فى كتابه ، الفصل الخامس

س ١١ وما بعدها .

الفصل الثاني

المؤلفات الأرسطية

إذا كانت مؤلفات أفلاطون قد امتازت بطابعها الأدبي الرفيع — بحيث كان إنتاج أفلاطون يعد من روائع الأدب اليوناني . إذا كان هذا حال مؤلفات أفلاطون ، فإننا نجد لدى أرسطو — على العكس من ذلك — أسلوبا عليا يمتاز بالجفاف وشدة التركيز . وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هذه الكتابات الأرسطية ليست هي كل ما كتبه أرسطو ، أو بمعنى آخر لا تعبر تماما عن أسلوب أرسطو الحقيقي ، وذلك لأن أرسطو ألف في مطلع شبابه محاورات على طريقة أفلاطون عرفها الاثينيون وتداولوها حوالى مائتى سنة وتميزت بجمال الأسلوب ورشاقته والنسيابه في سهولة ويسر كما ذكر الفيلسوف الروماني ، شيشرون ، .

وإذن فمؤلفات عهد الشباب متأثرة بأسلوب أفلاطون أما مؤلفات عهد السكولة فإنها ذات طابع علمي جاف ، وقد يعزى ذلك كما قلنا إلى أنها كانت بمثابة العناصر الرئيسية أو البرامج الأولى لدروس أرسطو في اللوقيوم ، فهي نقط مركزة يكتبها المعلم للاسترشاد بها أثناء الشرح ، ولم تكن موضوعا — كما قيل — لكي تكون كتباً تقرأ وتكون لها صفة الوحدة والتماك .

* أولا — مؤلفات فترة الشباب

دور الأكاديمية من سنة ٣٦٧ إلى ٣٤٧ ق. م

في هذه الفترة نجد أرسطو يضع محاورا ، أوديموس ، أو النفس ، وقد سميت هذه المحاورا باسم البطل أوديموس القبرصي الذي استشهد في سيراكوز

سنة ٣٥٤ ق. م وهذه المحاوره اسمه محاوره ، فيدين ، الأفلاطونية من حيث المنهج والموضوع ، إذ نجد فيها أسس المحاوره كما نجد استعراضا لنظريه التذكر الأفلاطونية ، وكيف أن النفس قد عاينت المثل في عالم سابق على الوجود الأرضي وأنها في وجودها الأرضي تكون سجينه لشهوات البدن وأسيرة لذاته .

ولأرسطو أيضا محاوره أخرى ألّفها في فترة شبابه وهذه المحاوره موجهة إلى أمير من قبرص اسمه تيمسون (١) ، وتعرض محاوره تيمسون ، هذه للتثاينة الأفلاطونية ولسيرة اللذة الفلسفية وتصف الجسد بأنه سجن النفس ومقبرة لها ، وأنه مصدر لجميع الشرور والذائل ... وعلى العموم فإن كتابات أرسطو في هذه الفترة أى في مطلع حياته الفلسفية تميزت ، بالطابع الأفلاطوني ، إذ يبدو أنه في هذه الفترة لم يكن قد تخاض بعد من تأثير الأكاديمية وتعاليمها الأفلاطونية .

ثانيا - مؤلفات دور الانتقال

من سنة ٣٤٧ إلى ٣٣٥ ق. م

في هذه الفترة تظهر بالتدريج شخصية أرسطو ، ويؤثر فيها يرسم لنفسه طريقا جديدا يختلف عما سبق له إتباعه في الأكاديمية وقد عرف عنه هذا الاتجاه الأخير - أي بداية تحوله عن الطريقة الأفلاطونية - عرف عنه ذلك حين تصدى التعليم في أسوس ، ويعطينا كتابه « الفلسفة » صورة لهذه الفترة من حياته الفكرية إذ نلّس في ثنايا هذا المؤلف شخصية أرسطو تتصدر المناقشة ، فلم يعد إذن ثمة ظهور لأفلاطون أو لآي من شخصياته المفضلة . ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء : -

(1) Themison.

الجزء الاول : يتضمن عرضا تاريخيا لآراء الفلاسفة السابقين ، وكذلك يتعرض لمعتقدات المصريين والفرس والاروفيين .

والجزء الثانى : يختصه أرسطو لنقد نظرية المثل الأفلاطونية فى صـورتها التى أشرنا إليها بعد محاوره « بارمنيدس » .

أما الجزء الثالث : من هذا الكتاب فإنه يعرض فيه لنظريته فى تفسير الكون ، ورأيه فى الدين ويشير إلى فكرة المحرك الاول الثابت التى سنجدما فيما بعد فى كتابه الميتافيزيقيا .

ويحاول أرسطو فى هذا الكتاب أيضا أن يقيم فكرة الألوهية على أساس دينى مستمد من مذهب تأليه الكواكب الذى كان شائعا فى عصره ، ونجد صورة منه فيما عرف فى العصر الإسلامى عن تقديس الكواكب عند الصابئة ، وعلى أية حال فإن أرسطو قد وضع فى هذه الفترة الخطوط العريضة لمذهبه فى الميتافيزيقا وفى الأخلاق وفى السياسة والطبيعة .

ثالثا - مؤلفات الدور الاخير

عهد النضج الكامل من سنة ٣٣٥ إلى ٣٢٢ ق . م

وتحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو فقد عكف فيها بمساعدة تلاميذه على أبحاثه التفصيلية فى الطبيعة والتاريخ . وتعد هذه الأبحاث دائرة معارف للعلم فى العصر القديم .

وفى هذه الفترة أيضا وضع أرسطو مذكراته التعليمية التى تتألف منها كتبه المتداولة بيننا ، ويلاحظ أن أرسطو لم يقم بنفسه بنشرها كما فعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب .

وبورد و سترابون ، القصة الكاملة لما وقع لمذكرات أرسطو من أحداث
و ظروف . فيروى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق . م أودع أوراقه
عند ثيوفراستس وأوصى بالآ تسلمه للمدرسة فسلمها ثيوفراستس لشخص يدعى
« نيلئوس » وهو ابن « كورسيكوس السفراطي » وكان أرسطو و ثيوفراستس
قد تعرفا عليه في أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق . م وبعد وفاة نيلئوس باع ورثته قسما
من هذه المؤلفات لبطليموس الذي أودعها مكتبة الاسكندرية .

أما القسم الثاني من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيلئوس أخفوها
في كهف حيث تعرضت للنغن والبلى ، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو
« بليكون » وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق . م نقل « سولا »
بجموعة بليكون إلى روما . وفي سنة ٥٥ ق . م باع ابنه « فوستوس » هذه
المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه . وفي ذلك الوقت عكف « تيرانيون »
المشائي على دراسة هذه المخطوطات ونشرها لشرا سريعا غير متقن . ثم ما لبث
أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائي آخر يدعى « أندرونيقوس الرودسي »
وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين
والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان ،
فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة في مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى .
وانتهى الأمر بالمؤرخين إلى اعتبار الكتب التعليمية المصدر الوحيد لمذهب أرسطو
مع أنها - كما قلنا - ذات أسلوب جاف مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد ،
إذ هي مجموعة من المذكرات التي تتضمن النقط أو الأفكار الأساسية ، كتلك
الملخصات التي توزع على طلاب المدارس توطئة للشرح والتعليق .

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية : —

١ - الكتب المنطقية : وقد سميت بالأورجانون أي آلة التفكير وذلك

منذ القرن السادس الميلادي ، وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكاناً في تقسيمه للفلسفة ، إذ أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية . أما النظرية فهي تشمل علم الطبيعة والعلم الرياضي والعلم الإلهي ، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد والسياسي) .

وإذن فلم يعد أرسطو المنطق قسماً خاصاً من أقسام الفلسفة ، ولهذا اعتبره القدامى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه .

أما الكتب المنطقية فهي :

- (أ) المقولات وقد سماه العرب باسمه اليوناني ، قاطيفوريوس .
- (ب) العبارة : وسماه العرب ، باري أرمينياس .
- (ج) التحليلات الأولى أو القياس : وسماه العرب ، أناطوطيقا الأولى ، أو الأوائل
- (د) التحليلات الثانية أو البرهان : وسماه العرب ، أناطوطيقا الثانية ، أو الأواخر
- (هـ) الجدل : وقد سماه العرب ، طوبيقا .
- (و) الأغاليط : وسمى عند العرب ، سوفسطيقا .

وقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر في الفكر الإنساني ، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى ، وظلت تتداولها أيدي الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث .

٢ - الكتب الطبيعية :

وهذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض أو بالهواء أو بالكون والفساد ، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب ما يلي :-

- (أ) كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي أو سمع الكيان ، وهو مؤلف من ثمانية

أجزاء ، ويبدو أن الجزء السابع منه ليس لأرسطو لأنه يتضمن مسائل ظهرت في وقت متأخر عن أرسطو .

(ب) كتاب السماء .

(ج) كتاب الكون والفساد .

(د) كتاب الظواهر الجوية ، الميكانيكا (١) ، أو علم الحيل وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

٣ — الكتب البيولوجية :

وهي : تاريخ الحيوان - ومشى الحيوان - وحركة الحيوان . ويضم إلى هذه المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية ، وقد سميت « بالطبيعيات الصغرى » وهي : الحس والحسوس - والذكر والتذكر - والنوم واليقظة - وتعبير الرؤيا في الأحلام - وطول العمر وقصره - ورسالة في الحياة والموت - ورسالة في النفس - ورسالة في الشباب والشيخوخة .

٤ — الكتب الميتافيزيقية :

هذه الكتب هي الجزء المركزي في مؤلفات أرسطو ، وتتناول الفلسفة الأولى ، وتشتمل على أربعة عشر كتاباً ويبدو أن « أندرونيقوس » ، هو الذي جمعها ورتبها هذا الترتيب ورقمها بحروف الهجاء اليونانية وسماها « ما بعد الطبيعة » لأنها ترد بعد الطبيعيات ، فكلمة Meta معناها « بعد » ، وكلمة Physica تعني « الطبيعة » ، ولم يكن المقصود بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة

(١) راجع

Vide, Carteron, La notion de Force dans le
système d' Aristote (1923, P. 265).

الأولى - كما فهم بعد ذلك - هي فلسفة غيبية تبحث فيما وراء الطبيعة أى فى غير المنظور أو غير تظاهر المحسوس من الطبيعة . ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى بل كان يقصد مجرد الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو ، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد الكتب الطبيعية لكي يتدرج القارئ من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد، ومن المحسوس إلى العقول، أى أن هذا الترتيب لم تلاحظ فيه أى غاية فلسفية ، بل كان يستهدف غاية تعليمية محضة .

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث ، وأما الكتاب الثانى فيبدو أنه لأرسطو ، وأما الكتاب الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن والتاسع فهى مؤلف فى مجموعها عملاً متصلاً له وحدة البحث والواقع أن هذه المجموعة الأخيرة من الكتب التى تعتبر أساساً للكتب الميتافيزيقية كلها ، يبدو عليها طابع الوحدة والتماسك والربط - تلك الخصائص التى لا بد منها فى أى بحث علمى واحد . أما الكتابان الخامس والعاشر فيبدو أنه قد تم تحريرها قبل هذه الكتب ، فهما مستقلان عنها ويشتملان على قاموس لتعريفات بعض الألفاظ الفلسفية ، والكتاب الحادى عشر عبارة عن مقتطفات من كتاب الطبيعة ويبدو أن الكتاب الثانى عشر ليس من عمل أرسطو ، ويرجح أنه من تأليف أحد تلاميذه . أما الكتاب الثالث عشر فن المرجح أنه صورة قديمة للكتاب الأول ، ويصبح الكتاب الثالث على هذا الوضع تتمه له .

والكتاب الرابع عشر ليس جزءاً من هذه المجموعة من حيث وحدة الموضوع إذ ربما كان قد حرر فى فترة سابقة على تحرير هذه الكتب الميتافيزيقية .

٥ - الكتب الأخلاقية والسياسية :

هذه الكتب تبحث فى الجانب العملى من فلسفة أرسطو وهى تتضمن :-
(١) الأخلاق الأوديمية - الأخلاق إلى أوديموس ، وهى أقرب إلى مذهب أفلاطون وتشتمل على سبع مقالات .

(ب) الاخلاق النيقوماخية - و أى الاخلاق إلى نيقوماخوس ، وتضمن عشر مقالات .

(ج) الاخلاق الكبرى - وهو فى مقالتين ويبدو أنهما تلخيص للكتابين السابقين وهذا التلخيص من عمل أحد تلامذة أرسطو بعد وفاة المعلم الأول .
أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثمانى مقالات ، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية ونظمها السياسية وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة ليونان .

ولأرسطو كتاب آخر فى السياسة يبدو أنه المادة الخام التى جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية ، إذ نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستوراً للمدن اليونانية . وقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذى ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الاثينيين) .

٦ - الكتب الفنية :

كتاب الخطابة فى ثلاث مقالات ؛ وكتاب الشعر - وهو غير كامل .

٧ - الكتب المنحولة :

وهى الكتب التى أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها لأرسطو وأنها تعد منحولة لعدة أسباب منها : أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسى لأرسطو .

(١) من هذه الكتب المنحولة : كتاب المسائل ، وهو فى ست وثلاثين مقالة ويتضمن موضوعات شتى غير مرتبط بعضها ببعض الآخر : مثل الطب ، والمناظر ، علم الضوء ، ، والموسيقى ، والطبيعة ، وأعضاء الحس والروائح ، والهواء ، وماء البحر والمياه الساخنة ، والمواطن والحب . ويشير مؤلف هذا الكتاب إلى أرخيلائوس وأنباذوقليس وأفلاطون والفيثاغوريين وسقراط :

(ب) كتاب السماء والعالم ، وفيه آراء رواقية .

(ج) كتاب فيضان النيل .

(د) كتاب اللاهوت المعروف باسم (أثولوجيا أرسططالينس) أو كتاب

الروبية وهو مقتطعات من تاسوعات ، أفلوطين ، مضافا إليها بعض التعليقات
لراغب سرياني من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

(هـ) كتاب التفاحة وهو كتاب يصور ، أرسططاليس ، على صورة سقراط
وهو يحمل تفاحة في يده ويناقش الناس في الطرقات .

(و) كتاب الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل كما كان يسمى في
القرون الوسطى (١) .

وقد تناول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشرح والتعليق ، وظلت
تداولها أيدي الفلاسفة والمثقفين والمتململين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة
في أثينا على عهد الإمبراطور ، جوستنيان ، عام ٥٢٩ ميلادية لأنه رأى أن
وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد ، وكان جوستنيان
قد اعتنق المسيحية وبدأ في اضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من
اضطهاد المسيحية في ظل حكم أباطرة الرومان ، فانتقل الفلاسفة إلى شمال
فارس حيث استمرت الحركة الفلسفية في رعاية ، كسرى ، ملك الفرس وبتشجيع
منه ، فنقلت كتب أرسطو إلى السريانية ثم قول السوريان بعد ذلك
نقلها إلى العربية على عهد العباسيين ، ولو أنه يقال إن حركة الترجمة في شمال
فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية ، وأن بعض كتب أرسطو وخصوصاً
المنطقية منها ، قد نقلت من الفارسية إلى العربية كما يقول المستشرق
« بول كراوس (٢) » . وقد قامت فيما بعد حركة للترجمة من العربية إلى

(١) فيما يختص بالكتب الأخيرة المنحولة راجع « كتاب أصول الفلسفة الاشرافية »
للمؤلف ص ٨١ .

(٢) راجع كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » وهو مجموعة مقالات لبعض

اللاتينية في بلاد الأندلس وفي بلاد غربي أوروبا ، وكانت هذه الحركة على درجة كبيرة من الاتساع والنشاط بحيث أنه نشأت مدرسة كاملة للترجمة في مدينة طليطلة وتقاطر عليها الفلاسفة والعلماء من كافة أنحاء أوروبا الغربية لكي ينقلوا كتب أرسطو وغيرها إلى اللاتينية . ولكن الفلاسفة المسيحيين لسطوا بعد هذا وعملوا على إحياء التراث الأرسطي . بالرجوع إلى المصادر اليونانية الأصلية ، فقامت حركة ترجمة كتب أرسطو من اليونانية حسب طلب القديس « توما الأكويني » . ثم ما لبثت هذه الكتب أن ترجمت إلى اللغات الحديثة منذ عهد ليس ببعيد . بل لقد توفر على دراسة النصوص اليونانية الأرسطية بطريقة نقدية - طائفة من علماء فقه الفلاسفة المعاصرين وصفوة من المتخصصين في دراسات الفلسفة اليونانية . وكذلك نشط فريق من المستشرقين ولفيف من الباحثين العرب إلى تحقيق الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو على ضوء النصوص اليونانية التي اكتشفت دراستها ، مستهدفين بذلك التعرف على مدى فهم العرب لأرسطو ، ومدى صحة ترجماتهم لكتبه .

== المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوي ، ومن بينها مقالة (من الاسكندرية إلى بغداد لماكس ماير هوف) وفيها استعراض لحركة نقل التراث اليوناني إلى المسلمين . وكذلك مقالة بول كراوس عن ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى الفارسية على يد ابن المقفع .

الفصل الثالث

أصول المشككة الفلسفية عند أرسطو

لكي نعرف كيف أقام أرسطو منهجه الفلسفي ، يجب أن نستعرض أولاً خطوط الأزمة التي انتهت إليها الفكر اليوناني بعد النقد الهادم الذي وجهه السفسطائيون إلى العلم والمعرفة ، فجعلوا من المستحيل إقامة أي نوع من العلم أو الدراسة بل حتى إمكان التفاهم بين الأفراد في شئون الحياة العامة .

إننا نعرف أن الطبيعيين قبل سقراط اتجهوا إلى الواقع المحسوس وردوا الأشياء في مجملها إلى أصولها البسيطة أي إلى العناصر الأولية الأربعة أو إلى الأصول المتشابهة أو إلى غيرها ، أي إلى أصول مادية مألوفة على وجه العموم . وجاء الإيليين فيما بعد وأثاروا الشك في المعرفة الحسية متأثرين في ذلك بالسفسطائيين وهرقليطس ، فدللوا على أن المحسوس إنما يتضمن في ذاته الوجود واللاوجود ، فالشيء الواحد مثلاً يتضمن صفات متضادة ، كالخار والبارد ، والأبيض والأسود ، وأنت لا تستطيع أن تعبر النهر الواحد مرتين حسب رأي هرقليطس .

وقد أدى هذا النقد الموجه إلى المعرفة الحسية إلى القول بأنه حتى ولو كان المحسوس يشتمل على الحقيقة ، إلا أن حواسنا تعجز عن الوصول إلى هذه الحقيقة ، فهي مركبة بطريقة لا تستطيع حواسنا معها أن تنفذ إلى جوهر المحسوس فنكتفي بما يظهر لها منه . ثم جاء ديمقريطس بعد ذلك وذهب إلى أن صفات الشيء إن هي إلا أمور اتفافية يصطلح عليها الأفراد ، أي أنها لا تمثل حقائق الأشياء في ذاتها .

أما زينون ، فقد هدم فكرة الامتداد ، ذلك الامتداد الذى يحمل سائر صفات المحسوس . ولم يلبث السفسطائيون أن تسلموا هذه الصفات السلبية التى تكلم عنها معاصروهم من الإيليين ، أى تلك الصفات التى تسجل عجز الخواص عن الإحاطة بالحقائق ، وقرروا كما قلنا نسبية المعرفة وامتناع العلم .

وإذن فقد انتهى المطاف بالفكر اليونانى إلى أزمة فكرية خطيرة سيكون على سقراط أن يحاول الخروج منها . وقد صاحب هذا التيار الهام تيار آخر بناء ، ذلك أنه فى الوقت الذى كان يشكك فيه السفسطائيون فى العلم والمعرفة ظهرت فى الأفق بواكير حركة هندسية تهدف إلى إقامة علم الهندسة على أسس وطيدة ، ذلك أن الهندسة وهى تقوم على التجريد قد أعطت نموذجا للتفكير غير المتناقض فدفعت بمفكر مثل سقراط فى القرن الخامس ق. م. إلى أن يشمل بها ، فيرفض نهائياً وجهة نظر السفسطائيين والطبيعيين على السواء ويبحث عن موضوعات للمعرفة فى غير الشيء المحسوس . وقد كان سقراط فى حقيقة أمره ميالاً بطبعه إلى الأمور الأخلاقية وإن ذلك فقد ابتعد عن الموضوعات التى كان يتناولها الفلاسفة الطبيعيون ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مناقشاته كانت تدور حول مسائل أخلاقية مثل : العدالة ، والتقوى والشجاعة ، والعفة ، والفضيلة . وهذه أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية فى أن كلا منها لا يقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة تكون كالفرع بالنسبة لها ، بينما المحسوس ينقسم إلى أجزاء متراصة فى المكان ، ولا يمكن أن نقسم أى نوع من الفضيلة إلى أمثال هذه الأجزاء . إذ الفضيلة موقف أو استعداد دائم للنفس للعمل أو الوصول بالنفس إلى درجة الكمال .

ومن ناحية أخرى نجد أن الموضوعات التى تدور حولها أبحاث سقراط إنما

هي مبررات كلية ، وذلك لأن الفضيلة عند شخص ما تنطبق على مفهومها عند
أى شخص أو أشخاص آخرين ، وهذا هو الذى يرجع عليها الطابع الكلى ،
ولذلك أمكن وجود أساس للتعام بين الأفراد . وأمكن قيام العلم بعد أن
استحال ذلك حسب وجهة النظر السفسطائية . والامر الثانى هو أنه إذا حلل أى
فرد المعانى الأخلاقية التى يحمدها فى نفسه ، فسيقع فيها على عناصر مشتركة ، فالفضيلة
مثلا عنصر مشترك بين الشجاعة والعفة ، ، والشجاعة عنصر مشترك بين الشجاعة
البدنية والشجاعة الفكرية .

وأخيراً فإن من طبيعة الأمور الأخلاقية أنها تكون متداخلة فيما بينها
فالكل فيها يشير إلى الأجزاء ، والأجزاء يشير كل منها إلى الكل ، وبمعنى آخر
فإن الكل الأخلاقى ليس كلاً مجموعياً تراص أجزاؤه بل هو كل متداخل مندمج .
وعلى أساس هذا التصور الجديد للأمور الأخلاقية وضع سقراط منهجه ، فهو
يستخلص الفضيلة أو الرذيلة من سلوك الأفراد أو مما لدى الأفراد عنها من أفكار
ومعرفة ، ثم أنه ينتقل من فضيلة خاصة ، كالشجاعة البدنية والفكرية ، إلى ما هو
أعم منها وأشمل ، كالشجاعة نفسها ، أى أن سقراط كان ينتقل فى أبحاثه من
التصور الجزئى إلى التصور الكلى ، أو أنه كان يستدل على الجزئى بالكلى .
ونلاحظ أن أى فلسفة تقوم على التصور تتبع نفس المنهج الذى اتبعه سقراط
مفترضة أن سائر الموضوعات ذات طبيعة روحية كلية مثل موضوعات الأخلاق ،
وذلك ما حققه أفلاطون إذ أنه نقل الكلى الأخلاقى عند سقراط وجعله أساساً
لفلسفته المثالية ، مما أثار كثيراً من الصعوبات التى سird أرسطو عليها بالتفصيل
فى ثنايا مذهبه .

وإذا كانت الفلسفة التصورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات

العقل لا تخرج عنها إلى الواقع المحسوس . . . قلنا أن يتسامل إذن : أين هو وجود الحقيقة ، أو أكبر قسط من الحقيقة : أي وجود في التصور المفرد ؟ أم أنه يتمثل في مجموعة من التصورات ؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة في الكلي الأكثر عموما أم نجدها في الجزئي الأقرب إلى المحسوس ؟

هذه هي أهم مشكلة تعترض للفلسفة التصورية . والواقع أن هذه الفلسفة تقرر بصراحة أن الكلي هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تماما ، إذ أنه حينما يذكر أن الواحد والوجود هما اسمى الحقائق ، فإنه يعتبرهما جنسين وليس مفردين ، أي أنه لا ينظر إلى الواحد أو إلى الوجود باعتبار كل منهما مفرداً جزئياً ، فنقول شخصاً واحداً ووجوداً مشخصاً جزئياً بعينه ، بل هو يعتبر الواحد وكذلك الوجود على أن لهما طبيعة كلية ، أي كجنس ينطوي تحته أفراد كثيرون . وإذا حللنا هذا الجنس أو هذا الكلي فإننا نجده يتضمن صفة البساطة . وإننا لنجد من ناحية أخرى أن الطبيعيين المعارضين لوجهة النظر التصورية الأفلاطونية قد اتجهوا هم أيضاً إلى البسيط بعد تحليلهم للمركب ، ومن ثم نجد أن الاتجاه الفكري واحد عند المدرستين وذلك في اتجاههما إلى البسيط ، على الرغم من الاختلاف الواضح بين الموقفين ، إذ أن أحدهما يعتبر الواحد والوجود كليين والآخر يعتبرهما جزئيين .

وعلى العموم فإن أفلاطون والتصوريين يقيمون معرفتهم على إرجاع الجزئي إلى الكلي والاستناد إلى الكلي — أي إلى المثال عند أفلاطون على أنه الحقيقة الكبرى . ولكن أفلاطون وأتباعه أحسوا بالصعوبات التي تواجه المذهب ، وقد اتضح لهم أنه من الضروري أولاً وقبل الصعود إلى المثل أن نوضح في دفة كيف يرتبط الجزئي بالكلي أي المحسوس بالمثال ، أو بمعنى آخر : كيف يمكن

إنجاد "علة بين البسيط والمركب ؟ هذه الأزمة التي عناها الفكر الأفلاطوني تشخصها لنا حركة الجدال النازل، وكذلك محاولات أفلاطون في فلسفته الشفوية، أى في موقفه الرياضي الأخير - وهو يصدد حل صعوبات "المشاركة" - حيث نجده يقيم نوعاً من الربط الميتافيزيقي بين المثال وأفراده عن طريق التدرج في التجريد .

هذا هو مجمل الموقف التصوري الذي انتهى إليه أرسطو بعد أن عاصر فكر أفلاطون وتلقى تعاليمه . فكيف إذن عالج المعلم الأول هذا الموقف ؟ وما هو موقفه الخاص الذي انتهى إليه بصدد هذه المشكلات ؟ إن أرسطو يعترف صراحة وفي مرافق شتى كثيرة أنه أفلاطوني ويقول في نص هام في كتاب "الميتافيزيقيا" :
"نحن الأفلاطونيون ، وذلك على الرغم من أنه قد انتقد نظرية أفلاطون في المثل انتقاداً شديداً وجعل الموجود الجزئي المحسوس والجوهر الحقيقي، وكان أفلاطون كما رأينا قد جعل المثال "الجوهر الأول" ، بينما المثل عند أرسطو جواهر بالمعنى الثاني ، أى أنها مجرد تصورات كلية لا وجود لها في الأعيان بل في الأذهان .
على أننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الصواب في اعتراف أرسطو بأفلاطونيته ، وذلك لأنه يتخذ نفس موقف أفلاطون من حيث فكرته عن موضوع العلم ومن حيث المنهج ... وذلك أن موضوع العلم عند أرسطو هو العنصر الصوري في الأشياء مأخوذاً في طابعه الكلي بحيث ينطبق على أفراد كثيرين . ومن حيث المنهج نجد أن أرسطو يتفق مع أفلاطون ، وذلك لاتجاه كل منهما إلى تعريف التصورات وتحديد ما وربطها ، وكذلك فإن البرهان عند أرسطو يقوم على التصور ، وكما كان سقراط يبحث عن الماهية فكذلك فعل أرسطو ، فهما - أى "التصور" و "الماهية" - أساسان أوليان في الأقيسة البرهانية . ولكن على الرغم من اتفاق الفيلسوفين الكبيرين من حيث المنهج ، إلا أن أرسطو قد احتفظ باتجاهه إلى

الواقع ، ذلك الاتجاه الذى اختطه من قبل الطبيعيون الأوائل . وفى هذه النقطة بالذات - أى من حيث الاتجاه إلى الواقع المدروس - نلص تعارضاً أساسياً بين الموقف الأفلاطونى المثالى ، وبين الموقف الواقعى الأرسطى . فما الفرق إذن بين المثالية والواقعية ، وبصفة خاصة كيف نفسر الواقعة عند أرسطو ؟

سنناول أرسطو اتجاهه الواقعى بالتفسير فى كتاب الطبيعة ، وهو يتفق مع قدماء الطبيعيين فى قولهم ، إن الجزئى أو المفرد هو الموجود الحق ، بينما يرى أفلاطون أن المثال السكى هو اللاحق بالموجود ، وكلما كان الموجود أقرب إلى الجزئية والتشخص ، وكلما ازداد اقترابه من الواقع والموجود الحق ، فالمركب من أجزاء أقرب إلى الواقع من السكى ، والجزئى المفرد أقرب إلى الواقع من المركب من أجزاء . وهكذا فإن علامة الواقعية عند أرسطو هى الاقتراب عن كذب من الجزئى ، وأرسطو لا يسلم بأن السكليات التى يقوم عليها البرهان أجناس عليها لها مطلق العموم ، بل هى أجناس مركبة يمكن أن تنحل إلى ما هو أبسط منها ، وكذلك فإن أرسطو أشاد بالتجربة سواء كانت فى العلم أو فى المعرفة على وجه العموم ، وقد أقام المعرفة على الإحساس وكان من أقوى المدافعين عن العلم التجريبي عند القدماء . . . نخلص من هذا إلى أننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعارضين فى الفكر الأرسطى وهما :

١ - اتجاه صورى انحدر إليه من سقراط وأفلاطون .

٢ - اتجاه آخر واقعى يشيد بالتجربة الحسية ، وقد انحدر إليه من الطبيعيين .

فهل نجح أرسطو فى التوفيق بين هذين الاتجاهين بحيث يمكن أن نسمى فلسفته

د بالوجودية المعتمدة ، ؟ . هذا هو جوهر المشكلة الأرسطية ١١

تقسيم الفلسفة عند أرسطو

إن أول ما نلاحظه بصدد تقسيم أرسطو للفلسفة أنه على الرغم من تأثيره بأفلاطون إلا أنه لم يتبع المنهج الأفلاطوني في كتبه ، وذلك لأنه كان على شعور تام بالنظام العام لمذعبه حينما قام بوضع كتبه . لهذا فقد صدرت مؤلفاته كلها عن اتجاه منهجي عميق ، وقد حاول أرسطو أن ييؤب إنتاجه وأن يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع . فهو في موضع واحد من كتاب الجدل (١) يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية ومنطقية ، ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يرد في أي نص آخر لأرسطو ، وقد تعارف شراح أرسطو مثل الأسكندر الأفروديسي وأمونيسوس وسمبليكيوس وفيليون - تعارف هؤلاء الشراح على تقسيم الفلسفة إلى قسمين :

٢ - وعلم عملي

١ - علم نظري

فالعلم النظري هو الذي يهدف إلى غاية هي الحقيقة ، أو هو ما تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أي منفعة عملية . وأما العلم العملي فهو الذي يستهدف

Of propositions and problems there are . to (1) comprehend the matter in outline — three divisions . For some are ethical propositions, some are on natural philosophy, while some are logical”

كتاب الجدل - الكتاب الأول (فصل ٢٤ ب ١٠٥) .

أصلا المنفعة العملية (١) . وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو الى قسمين ، وإنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم (٢) وهي :-

- ١ - العلوم النظرية
- ٢ - العلوم العملية
- ٣ - العلوم الشعرية

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها ، وأما العلوم العملية فنمايتها المنفعة وتبقى العلوم الشعرية وموضوعها عند أرسطو الإنتاج الغنى وخصائصه . أما العلوم النظرية فتقسم بدورها الى ثلاثة أقسام رئيسية وهي : العلم الرياضى والعلم الطبيعى وما بعد الطبيعة ، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس ، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعى ، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة ، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى وأخيراً من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى ، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة . ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم « الفلسفة الأولى » وعلى العلم الطبيعى « الفلسفة الثانية » ، وهو لا ينظر الى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدمونها ويرفضون التحاق أى فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضياً . ولهذا نرى أرسطو على عكس أفلاطون يعارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعيون المتأخرون ، ويرى أن الرياضة

(١) كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس د ف ١٠٩٥ أ . فى هذه الفقرة يتعرض أرسطو للفرقة بين المعرفة لذاتها والمعرفة الموجهة للعمل .

(٢) كتاب الجدل - الكتاب الثالث - الفصل الثالث ف ١٤٥ أ - الكتاب الثامن - الفصل الاول ف ١٥٧ أ ، وأيضا كتاب الاخلاق النيقوماخية - الكتاب الثالث ، الفصل الثانى ف ١١٣٩ أ - كتاب الميتافيزيقا - الكتاب الاول - الفصل السابع .

تقوم على تجريد الموضوع الطبيعي من خصائصه المحسوسة ، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التي أشار اليها أفلاطون والتي جعل منها أعدادا مثالية (١) .

وتتقسم العلوم العملية إلى :

الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل ، ولم يدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود ، إذ هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التي هي الموجودات ، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيما بعد ، واعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية ، وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجود هو ما نجده في الجدل عند أفلاطون وعند هيجل أما عند أرسطو فالمنطق مقدمة لا بد منها لدراسة الموضوعات أي الموجودات الطبيعية ، ولذلك سماه القدماء آلة العلم ، أوجانون ، واحتفظ على هذا الوضع بطابعه الصوري الذي عرف به منذ القدم .

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الاول ، المثل الرياضية عند أفلاطون ،

الفصل الرابع

مشكلة المنطق الأرسطي

١ - مقدمة

يتبين لنا إذن من دراستنا لتقسيم الفلسفة عند أرسطو أن المنطق لا يعد قسما منها ، وأنه آلة للعلم وأداة البحث في شتى ميادين المعرفة ، فهو علم قوانين التفكير بقطع النظر عن الفكر نفسه ، وقد أطلق أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم التحليليات ، أى مقدمة فن البحث أو بمعنى آخر منهج البحث العلمى . أما كلمة «لوجيكا» فقد كانت تطلق على فن الجدل في عصر شيشرون إلى أن استعملها الاسكندر شارح أرسطو للدلالة على «منطق المعلم الأول» الصورى الذى يبحث فى قواءم الاستدلال من الناحية الصورية البحتة فحسب .

وقد تناقل المؤرخون والمناطقه فيما بعد تلك الدعوى العريضة التى يسكدها القدماء والمحدثون يؤمنون بها فى ثقة وحماس بالغ وهى أن أرسطو قد وضع المنطق الصورى بأكمله . ولكننا سنحاول فى بحثنا هذا أن نوضح - بقدر ما تسمح به هذه الدراسة - كيف أن المنطق مشله كمثل سائر مشكلات الفلسفة القديمة ، لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل لقد خضع لعامل التطور الفكرى والحضارى . فإذا أردنا أن نؤرخ الجذور العميقة للمنطق الأرسطى يتعين علينا أن نبحث عنها أولا فى الثورة السفسطائية العنيفة التى أملت بالفكر اليونانى - كما أشرنا - وكيف أنها دفعت «بالإنسان» خالق الحضارات وواضع المذاهب الفلسفية الأولى ، دفعت به إلى أن

ينحس كيانه في مراجعة المبرعات الخارجية ، وأن يحدد مركزه منها ، وأن يستعرض قواه الإدراكية فيمنحن قدرتها ويلبس قصورها . ثم علينا أن نتابع سقراط بعد ذلك في جولاته الجدلية التي أعاد عن طريقها تشييد صرح العلم ، وتحديد التصورات ووضعه للتعريف . وأخيرا نرى كيف انتهى المطاف بالجدل ليصبح علما عند أفلاطون يستخدم فيه فن القسمة الثنائية . وإذا كان أفلاطون قد وضع الكلى في مرتبة أسى من مرتبة الجزئى المحسوس وأرجع الجزئيات إلى الكلّيات فإننا ، سنجد عند أرسطو عكس هذا الاتجاه ، إذ هو يبدأ من الجزئى الملاحظ في التجربة الحسية ليصعد منه إلى الكلى أى أننا سنصل بالتدريج ، ومن خلال معرفتنا بالواقع المنحوس إلى ما يستند إليه من مبادئ معقولة ، ومن هذا سيتضح لنا أن نظرية أرسطو في الاستدلال سوف لا تتضمن الإشارة إلى منطق القياس فحسب بل أيضاً ستفسح المجال لمنطق الاستقراء ولو أن أرسطو يوجه أكبر قسط من عنايته إلى المنطق القياسى الصورى .

٢ - موضوع المنطق :

لما هو ميدان دراسة المنطق الصورى ؟ وكيف يعرفه المنطقة ؟
لأنه العلم الذى يبحث في شروط صحة الفكر ، ويعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ . وذلك بتمييزه بين الصواب والخطأ من أفعال العقل التى هى التصور والحكم والاستدلال . ويفرد أرسطو فى كتبه المنطقية مبحثاً خاصاً لكل قسم من هذه الأقسام مستعرضاً آراءه بطريقة منهجية تعليلية حول الالفاظ والقضايا ، والأحكام ، والاستدلال من حيث صورته ومادته سواء كان برهانياً أو جدلياً أو سوفسطائياً .

والكتاب الأول وهو « المقولات » : (١) يشتمل على نظرية في الالفاظ وهو في مقال واحد .

والثاني كتاب « العبارة » : وهو في مقال واحد ويبحث في القضايا . وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

وأما الكتاب الثالث فهو « التحليلات الأولى » : ويبحث في القياس بصفة عامة وهو في مقالتين .

والرابع كتاب « التحليلات الثانية » : وهو يبحث في نظرية البرهان أى في القياس المشتمل على مقدمات كلية ضرورية ، وهو في مقالتين .

والخامس « في الجدل » : وهو يبحث في الاستدلالات الجدلية الاحتمالية ، المشتملة على مقدمات ظنية شائعة .

والسادس كتاب « الأغاليط » : وهو يبحث في الاستدلال السمسطائي المؤلف من مقدمات كاذبة تتضمن النتيجة ظاهرياً .

المقولات العبارة :

يشتمل : كتاب المقولات ، على مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلاً ، ويظهر أن أرسطو قد أتم تحريرها قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس (٢) ، فقد فكر طويلاً في كيفية تركيب الاستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك من خلال المناقشات المستفيضة التي كانت الأكاديمية مسرحاً

(١) مجموعة كتب أرسطو المنطقية

Vide; Aristotle's logical treatises, in, The Basic Works of Aristotle,

Edited by Richard MCKEON. New york 1941 :

Categories - On Interpretation - Prior Analytics - Posterior Analytics - Topics - On Sophistical Refutations.

2 — Syllogism.

لها، وكان أرسطو نفسه يشارك فيها وقد رأينا أثناء دراستنا لمحاوري «السفسطائي»، و «بارمنيدس»، كيف نشأ التخطيط الأولي للمنطق خلال المطارحات الجدلية التي تتضمنها هاتان المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة «القسمة الثنائية»، وتصنيف الألفاظ، وترتيب الأجناس العليا وتحديد علاقة المحمول بالموضوع.

وفي هذا الجو الجدلي الذي عاصر الفكر الأفلاطوني بدأت ترسم الصور الأولية للمنطق الأرسطي، ولو أن الجدلي الذي جعله أفلاطون أساساً جوهرياً للفلسفة، كان يستهدف في الغالب إفحام الخصوم عن طريق إيقاعهم في التناقض ولكنه مع هذا كان يعتبر عند أفلاطون الأسلوب الوحيد للكشف عن الحقائق العليا وهي المثل.

ولكن أرسطو لم يقبل هذا الاتجاه الأفلاطوني الجدلي، ورأى أنه لا يرقى بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين، ذلك لأن المثل في نظره ليست سوى معان ذهنية، وأيضاً لأن فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرض للأشياء نفسها، وأنه يقوم على التلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات (١) وألفاظ الجنس (٢)، ولهذا فقد بدأ حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر الأولية للكلام، فرأى أن الألفاظ والتصورات هي مادته الأولية، ولهذا فقد بذل أرسطو مجهوداً كبيراً في إحصاء الألفاظ المستخدمة في المناقشة وتحديد معانيها، ويبدو هذا العمل واضحاً في كتاب المقولات وفي مقالة الدال من كتاب الميتافيزيقا. وتذكرنا هذه المحاولة الأرسطية بالمجهود البناء الذي بذله سقراط في هذا الميدان في مواجهة السفسطائيين.

1 — Synonyms.

2 — Homonymes.

وبشير كتاب المقولات (١) إلى أن المقولة معنى كلى يمكن أن يكون محمولا
في قضية ، فالمقولات . على هذا النحو — محمولات وعددها عشرة هي : —
، الجوهر ، كرجل أو كفرس ، و ، الكمية ، مثل كيلة أو قدح ، و ، الكيفية ،
مثل ، أبيض ، و ، الإضافة ، مثل الضعف والنصف و ، المكان ، مثل في السوق ،
أو ، في اللوقيوم ، و ، الزمان ، مثل ، أمس ، ، ، العام الماضي ، و ، الوضع ،
مثل ، جالس ، أو قاعد و ، الفعل ، مثل ، ضارب ، و ، الانفعال ، مثل مضروب .
والجواهر نوعان : نوع أول ونوع ثان ، أما النوع الأول عند أرسطو فهو
الجوهر المحسوس الواقعي ، أما أفلاطون فقد رأى أن الجوهر يجب أن يكون
كلها أى مثالا مجردا غير متشخص في الأعيان ، وهذا النوع الأخير من الجوهر
يجعله أرسطو جوهر ثانيا . والجوهر بالمعنى الأول لا يضاف إلى أى حمل إذ
هو موضوع دائما ، بينما الجوهر بالمعنى الثاني يكون دائما محمولا .

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول ، وقد توصل أرسطو من
دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي
تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما ، أى مقولة من المقولات المذكورة على
موضوع معين كما سبق أن ذكرنا . فالواقع أنه بضد كل مشكلة جدلية نجد أنها
تثير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المعين أم لا ، وليس هذا
تحليلا لغويا . وقد كان نشاط السفسطائيين — وهم المعارضون للمنطق أى اللامنطقيون —
موجها إلى محاولة عدم المعرفة وذلك باعتراضهم على إمكان نسبة المحمول إلى
الموضوع . وإذن فالمطالب الجدلية هي التي دفعت بأرسطو إلى أن يضع نظريته

(١) كتاب المقولات — ف ٤ — ١ س — ٢٥ س

Expressions which are in no way composite signify substance, quantity, quality, relation, place, time, position, state, action, or affection.

المعروفة في القضية . وقد تابع أرسطو بحثه في تركيب القضايا فأصبح لدينا أربعة أنواع منها ، وهي : السكلية الموجبة والكلية السالبة ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة .

وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يكفي أن نعرف أن المحمول هو واحد من المقولات العشر ، بل يجب أن نحيط علما بجنس المحمول ، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاصة من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض؟ . وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمس أنواع من المقولات هي : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض (١) وترجع الثلاث الأولى منها ، وهي الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون . فقد كانت الغاية من القسمة عند أفلاطون تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التي يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للإنسان ، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق ، وهذه الطبقة العليا أي (حيوان) هي جنس عند أرسطو . وأما الذي يسمح بالتمييز في هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو الفصل ، وتكون الفصول على هذا النحو فروعاً للجنس . وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنها النوع ، والجنس جزء من الماهية ، وكذلك الفصل واجتماعها معا يشير إلى الماهية تلك التي تكون في صيغة التعريف . أما الخاصة والعرض فهما من الصفات التي تحمل على الشيء ولا تعتبر من مكونات ماهيته ، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع ، كما هو الحال بالنسبة لتساوي زاويتي المثلث متساوي الساقين . بينما نجد أن العرض

(١) الجنس genus — النوع species — الفصل differentiae — الخاصة property — العرض accident

يمكن ألا يتعلق بالموضوع مثل قولنا : إن الإنسان مصرى أو صينى أو هندى الخ ... فالمحمول (مصرى أو صينى أو هندى) يعتبر عرضا لا يدخل فى ماهية الإنسان ولا يتعلق بها . وسيتعرض أرسطو فى كتاب (الجدل) لمشكلة أنواع المحمولات هذه ، وسيبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت واحد من هذه المحمولات الخمس والتى كان فورفوريوس أول من أسماها « بالكليات الخمس » فيما بعد .

وقد درج الاسلاميون ، والمدرسيون فى القرون الوسطى على إطلاق هذه التسمية على محمولات أرسطو فتجدها عند السارى . وكذلك عند ابن سينا التى يسميها بالانماظ المفردة ، وعند الغزالي ويسمىها بالجنس المفردة . أما إخوان الصفا فقد جعلوها ستة ، وقدموا الشخص على الجنس والنوع ، فنها ثلاث ذاتية هى : الجنس والنوع والفصل . واتفق المناطقة الاسلاميون (١) على وجه العموم على أن هذه السكليات ، منها ثلاث ذاتية وهى : الجنس والنوع والفصل ، وإثنان عرضيان هما : العرض العام والخاصة . وكذلك قسموا الفصل إلى فصل قريب أى نوعى وفصل بعيد ؛ والمعروف أن أرسطو لم يدرج (النوع) ضمن هذه السكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد . ولكن حينما وضع فورفوريوس التقسيم الخماسى للسكليات استبدل التعريف بالنوع واعتبر السكليات الفاظا لاصفات ؛ وتوضح لنا شجرة فورفوريوس الخمية (٢) التى لخص فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس فى تقسيم ثنائى ؛ كيف أن هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون فى القسمة الثنائية . وقد أشرنا إلى أن أفلاطون قد تكلم فى محاوره السفطائى عن الأجناس العليا للوجود فأشار إلى خمس منها وهى : الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد

(١) راجع كتاب « المنطق الصورى » د. على سامى اللشار . الاسكندرية سنة ١٩٦٣ م ١٨٣ .

(٢) راجع (ايساغوجى) لفورفوريوس - نقل أبى عثمان الدمشقى - نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٥٢ - س ٦٨ وما بعدها - وكذلك راجع تعليقات الحسن بن سوار فى آخر النص .

استعاض عنها في محاوره فيليبوس بفكرة (الخليط) ^(١) المسكون من المحدود واللا محدود وفي أي من المحاورتين نجد أن أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى تنفرع عليه أنواع عن طريق التقسيم الثنائي ، وهذه الأنواع هي التي ينتج عنها - بالقسمة أيضا - كثرة الموجودات .

٤ - التحليلات الأولى : ^(٢)

اتضح لأرسطو خلال دراسته لمسائل الجدل أن الخطباء والمتحدثين والمعلمين إنما يستخدمون صورا قياسية تقوم على ربط المحمول بالموضوع أو الاستدلال على نتيجة ما من مقدمات موضوعية ^(٣) .

وكان على أرسطو أن يقوم بدراسة الصور القياسية التي من هذا النوع فخصص لها كتاب التحليلات الأولى الذي يتضمن ثلاثة أجزاء تبحث في بنية القياس وطريقة تأليفه ورد الاستدلالات الصحيحة إليه وكما أشرنا من قبل إلى استمرار التأثير الأفلاطوني فيما يختص بالمقولات أو بالمحمولات الخمس كذلك نشير هنا إلى أن القسمة الأفلاطونية أيضا هي التي أوحى إلى أرسطو

(١) فيما يختص بمشكلة « الخليط » في محاوره فيليبوس ، راجع البحث القيم الذي أصدرته دار النشر للجامعات بفرنسا بعنوان :

L'Être et la Composition des mixtes dans le " Philèbe " de Platon, par N. Boussoulas.

(٢) الواقع أن كتاب الدبارة يرتبط بكتاب التحليلات الأولى من حيث أن العبارة أو القضية هي أساس صور الاستدلال المختلفة . ولما كنا آثرنا أن نضم بحث العبارة إلى بحث المقولات لأن القضايا إنما تنشأ من الربط بين التصورات المختلفة وتحديد محمولها ونوعه بالنسبة لموضوعها إنما يرجع إلى المقولات ومبحثها .

(٣) يعرف أرسطو الاستدلال في التحليلات الأولى - المقالة الأولى - س ٢٤ بأنه القول الذي نستنبط به شيئا جديدا من فرض معين . ونجد هذا الفرض في المقدمات أي في القضايا .

بفكرة القياس ؛ فالقسمة في حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس (١) إذ هي تربط المحمول مثل ، فان ، بالموضوع مثل ، إنسان ، ، وهذا الموضوع جزء من جنس ، الحيوان ، ، وهذا الجنس ينقسم إلى نوعين : فان وغير فان ، وينطوي الإنسان تحت القسم الأول أي ، الثاني ، فيصبح لدينا إذن ثلاثة حدود منطقية متدرجة ، هي : حيوان وفان وإنسان ، وبفضل هذا التدرج المنطقي يمتنع حدان منها هما : حيوان وإنسان عن طريق الحد الثالث وهو ، فان ، وتقوم علاقة بينهما فيصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلا أي مستغرقا في الحد الأوسط كله أي في دائرة ، الثاني ، من الحيوان ، وهذا الحد الأوسط متضمنا في الحد الأكبر كله (٢) وتكون صورة هذا القياس أن كل ا هي ب وكل ح هي ا . . . ح هي ب

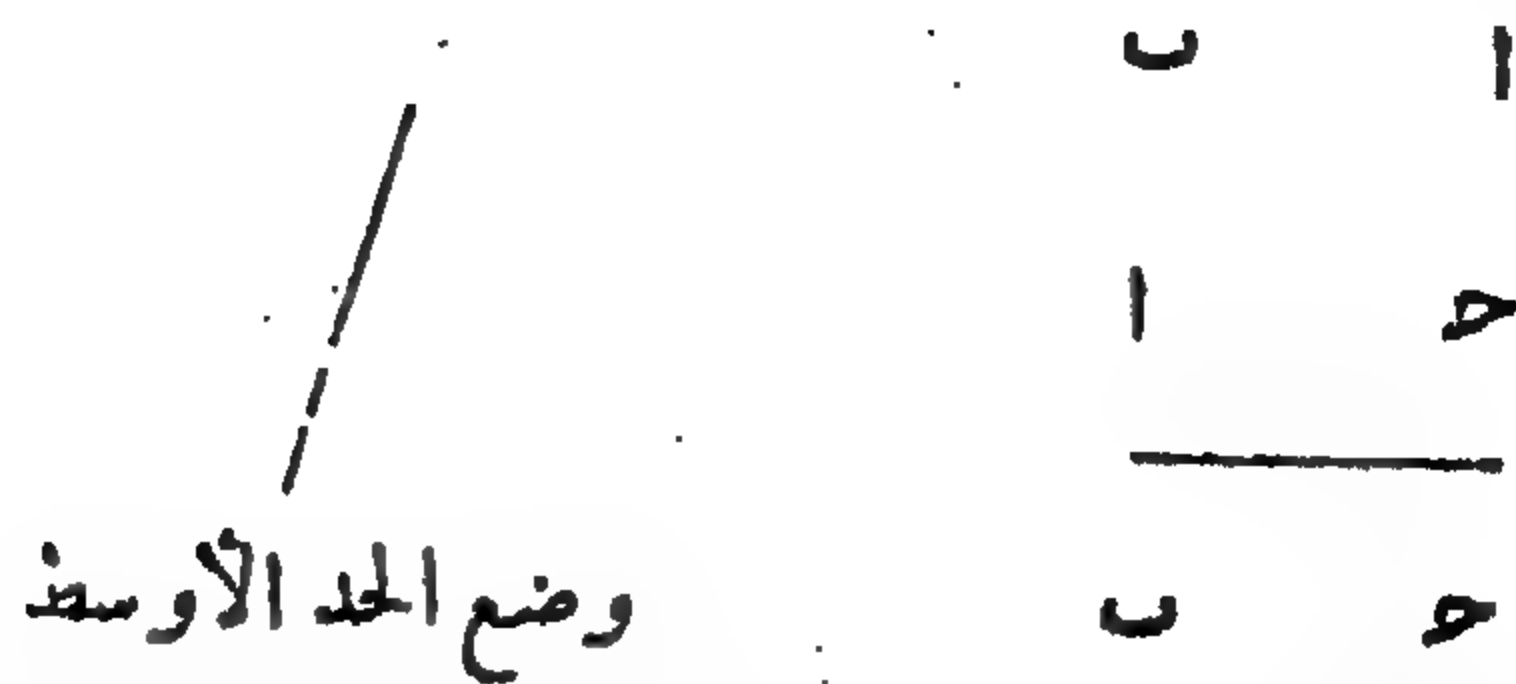
وهذا هو الشكل الأول للقياس أي القياس الكامل الذي يستمد صورته من الترتيب المنطقي المتدرج الحدود الثلاثة (١) و (ب) و (ح) .

(١) ولو أن أرسطو حينما يقارن بين القياس والقسمة الأفلاطونية يقول : أن القسمة قياس ضئيف أو عاجز لأنه ليس فيها حد أوسط فهي تقول مثلا : السكائنات إما حية وإما غير حية ، فلنضع الإنسان في الحية .. والحيوانات إما أرضية وإما مائية — فلنضع الإنسان في الأرضية ، وهكذا حتى نحصي جميع خصائص الإنسان ، ولكن القسمة على هذا الوضع لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المتقابلة وإنما تضعها وضما . ففي القسمة ليس ثمة استدلال على أن المحمول يوافق الموضوع بل القسمة صادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها — راجع يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢) Whenever three terms are so related one to another that the last is contained in the middle as in a whole, and the middle is either contained in, or excluded from the first as in or from a whole, the extremes must be related by a perfect syllogism.

التحليلات الأولى — الكتاب الأول — الفصل الرابع ص ٢٥ ب ، سطر ٣٢ .

الشكل الاول :



في هذا الشكل نجد الحد الاوسط موضوعا في الكبرى محولا في الصغرى .
ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه الحدود المتدرجة الثلاث التي يتألف
منها القياس الأرسطي ، لا يتعين أن تكون مشتقة من ماهية موضوع النتيجة كما
هو الحال في القسمة الأفلاطونية ، بل يمكن أن تكون هذه الحدود أعراضا
للموضوع بحسب ما يتطلبه الاستدلال القياسي المعروض .

وينتج الشكل الثاني للقياس من وضع الحد الاوسط كحمول في الكبرى
وفي الصغرى على السواء هكذا .



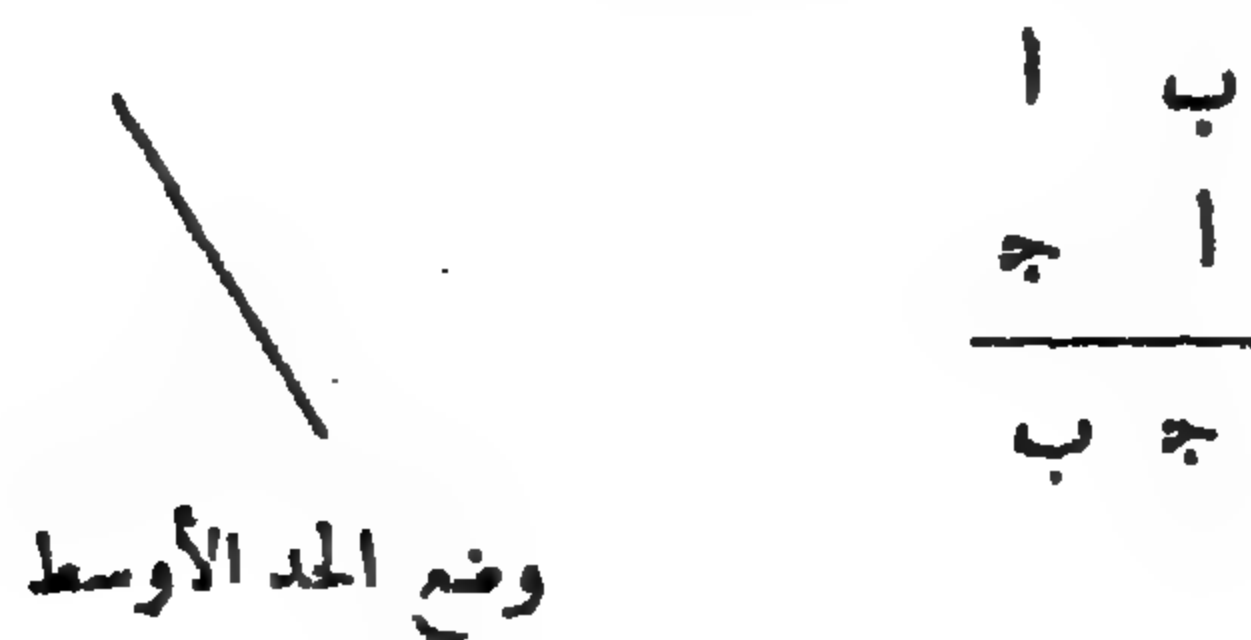
وللبرهنة على صحة هذا القياس نرده إلى قياس من الشكل الاول
أما في الشكل الثالث فأننا نجد الحد الاوسط موضوعا في المقدمتين :



ويمكن رد هذا الشكل أيضا إلى الشكل الاول .

أما الشكل الرابع (١) المعروف في كتب المنطق الصوري فليس من وضع أرسطو . وتنقسم الأشكال إلى ضرب ، والضرب ، هو الهيئة القياسية للمقدمات من ناحية الكم والكيف ، وليست من وضع أرسطو . هذه هي إذن أشكال القياس الأرسطية المعروفة ، وقد أشرنا إلى أن القياس مستمد في أصله من القسمة الأفلاطونية ، ولسكننا نعرف أنه في هذا النوع من القسمة مادام المحمول يعبر عن ماهية الموضوع فإن القضايا تكون دائماً ضرورية ، وإذا تمسكنا بهذه القاعدة فيما يختص بالقياس وجب أن نقول إن مقدماته لا بد أن تكون دائماً ضرورية ، بينما من الممكن أن تكون حادثة ممكنة وليست ضرورية . ولا ينطبق افتراض ضرورية المقدمات إلا على الشكل الأول التام ، وما دامت الأشكال التالية ترد إلى الشكل الأول للبرهنة على صحتها فيبقى الشكل الأول هو الصورة القياسية الكاملة المستمدة من القسمة الثنائية ، وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراض أرسطو على القسمة الثنائية وكيف أنها قياس عاجز أو ضعيف ، ووافقه على ذلك جمهرة المناطقة ومؤرخو المنطق . وهذا يعني في نظر هؤلاء أن القياس ابتكار أرسطي خالص . غير أنه على الرغم من هذا الاعتراض تبقى دعوى الاستمداد التاريخي قائمة وصحيحة ، فإذا رجعنا إلى الجدل

(١) كان ثيوافرسطس أول من أشار إليه ثم وضعه جالينوس في صورته المعروفة ، وفيه يكون الحد الأوسط محمولا في الكبرى وموضوعا في الصغرى :



بصورته السابقة على أرسطو نجد أنه لا مناص من التسليم بأن "تقياس قد صدر
عن الجدل ومشاكله ، فالواقع أن نتائج الأقيسة هي المشاكل التي يراد حلها
أثناء المناقشة ، فهي كطلبات أو كسائل - قبل أن تأخذ صورتها القياسية -
تتطلب حلولاً أو أجوبة . ولكي تحل مشكلة من هذه المشاكل التي يتعرض
لها الجدليون نبحث عما إذا كان المحمول ، فيها يرتبط أو لا يرتبط
و بالموضوع ، فنرتب قائمتين نحصى في إحداها جميع الموضوعات الممكنة
بالنسبة للحد الأكبر (المقدمة الكبرى) ثم نحصى في القائمة الثانية جميع
المحمولات الممكنة بالنسبة للحد الأصغر (المقدمة الصغرى) (١) .

وبمراجعة القائمتين سنعتز بالضرورة على الحد الأوسط في الأجزاء المشتركة
بين القائمتين وبهذا يتولد القياس ويتم وضعه في صورته الأرسطية . وقد أشار
أرسطو (٢) إلى الخطوات المذكورة بصدد كلامه عن التعريف ، إلا أن هذه

(١) مع ملاحظة ألا نعصد فيما يخص المحمولات التي تشير إلى الماهية إلى ما هو أبعد من
الجنس القريب .

(2) To resume our account of the right method of investigation : we must start by observing a set of similar - i.e. specifically identical individuals, and consider what element they have in common. We must then apply the same process to another set of individuals which belong to one species and are generically but not specifically identical with the former set. When we have established what the common element is in all members of this second species and likewise in members of further species, we should again consider whether the results established possess any identity, and persevere until we reach a single formula, since this will be the definition of the thing.

الخطوات المشار إليها هي بعينها الأسلوب الذي كان يتبعه الجدليون السابقون على أرسطو . ومهما يكن من أمر فإن الصورة القياسية كانت موجودة بالفعل قبل أرسطو لأنه لم يكن من الممكن أن تجري مناقشات الجدليين دون استخدامها في أغلب مطارحاتها الجدلية ؛ إلا أنه يرجع الفضل إلى أرسطو في الكشف عن الصيغة النهائية للقياس .

على أن أهم مشكلة تواجهنا بعدد القياس هي قيمته كأداة للمعرفة . فهل القياس الأرسطي يؤدي إلى تقدم العلم ، أم أنه صورة صالحة فقط لعرض ماسبق تحقيقه من تقدم في ميدان المعرفة ؟

الواقع أن أرسطو لا يهتم إلا بالصحة الضرورية للقياس بقطع النظر عن صحته المادية . ولهذا فلا يبرهن القياس على صحة المقدمات إذا لم تكن نتيجة لقياس آخر سابق ، أو أن تكون هذه المقدمات نتيجة لاستقراء سابق (١) ، غير أن أرسطو قد أشار فقط إلى الاستقراء التام بهذا الصدد ، بيد أن استعماله غير منتج في ميادين الكشف العلمي في أغلب الحالات .

وقد تعرض المنطقة لقيمة القياس من الناحية العلمية فذهب البعض إلى أنه عقيم وغير منتج ، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه مصادرة على المطلوب *Petitio principii* فالقياس عند الطائفة الأولى عملية تحليلية فحسب مادامت النتيجة هي في المقدمة الكبرى ، فلا معنى لتكرارها ذلك أن الفكر لا يتقدم ، وعلى هذا فالمنطق القياسي يجب أن يستبدل بمنطق جديد هو منطق الاستقراء كما نجده عند « فرنسيس بيكون » ، مثلاً . ويقع « ديكارت » ، بهذا الصدد أن الأفيسة المنطقية إنما تستخدم لكي تشرح الآخرين ما يعلونه

(١) We must get to know the primary premisses by induction.

مقدماً من أشياء ، ولهذا فإن هذه الأقيسة لا تسمح لنا بالإكتشاف وقد تفيدنا فقط في عرض ما سبق معرفته من أسباب وعلل ، وكذلك بوانكاريه فإنه يشير إلى أن القياس لا يمكن أن يدلنا شيئاً جديداً .

أما من حيث أن القياس مصادرة على المطلوب ، فإن أول من أشار إلى ذلك النقد هو الفيلسوف الشاك سكستوس امبريكوس Sextus Emp-ricus فقد قال بأن النتيجة والمقدمة الكبرى شيء واحد ، أو أن النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى أو مندرجة تحتها .

وأكد Mill ميل بعد ذلك ، أن القياس يكون دائراً إذا كان في النتيجة شيء ما موجود في المقدمات ، وهذا المبدأ عام في كل الأقيسة ، وأي قياس لا يعطينا شيئاً جديداً لأن النتيجة مفترضة أو معروفة من قبل (١) ، .

والحق أن القياس صورة من صور العقل الانساني ، المستدل لا يمكن له أن يتجاهلها في تنظيم معارفه وعرضها عرضاً دقيقاً ، فإن حلول كثير من المشا كل يتوقف إلى حد بعيد على أسلوب عرض المعلومات السابقة وتنظيمها بطريقة تسمح للعقل بالاستفادة منها على الوجه الصحيح ، فالمقدمة الكبرى ولو أنها تشير إلى صفة معينة تحمل على أفراد أو جزئيات كثيرة إلا أننا في حاجة دائماً إلى أن نأخذ الضوء على الأفراد كل على حدة أو على كل جزئية مشخصة ملموسة بمعزل عن الجزئيات الأخرى التي تشترك معها في هذه الصفة لأن هذه الجزئية مثلاً قد تختلف عن غيرها في صفات أخرى كثيرة غير الصفة التي يتضمنها محمول الكبرى ، فقولنا : إن كل إنسان فان : رغم أنه يتضمن

(١) راجع Stebbing : A Modern Introd. to logic p. 216 - 26

وأيضاً J. S. Mill : System of Logic BK. II, ch. III

الإشارة إلى سقراط وغيره على أنهم قانون ، إلا أنه ربما تساءل شخص ما ، عما إذا كان سقراط الحائذ النسكر الذي حقق مجداً فكرياً عظيماً والذي يختلف عن غيره من البشر في صفاته العظيمة ، سقراط هذا سيفنى كغيره من البشر ؟ والجواب على هذا التساؤل يكون على صورة القياس المعروفة ، وهي أنه مادام سقراط إنساناً وكل إنسان فان ، فهو ينطبق عليه ما ينطبق على كل إنسان من شروط الفناء وغيرها ، على الرغم من أنه يختلف عن غيره في مواهبه العظيمة . وعلى هذا فيمكن القول بأن ثمت حاجة إلى الصور القياسية في تفكيرنا ومطالبنا رغم أن الجديد الذي يقدمه القياس شيء ضئيل بالنسبة إلى ما يحققه الاستقراء العلمي من تقدم ضخيم في ميادين المعرفة .

التحليلات الثانية :

عرضنا لصور القياس وأشكاله . بقى أن نعرف كيف تستخدم هذه الأقيسة . ويذكر أرسطو أنها تستخدم في البرهان وفي الجدل وفي الخطابة . وقد خصص « التحليلات الثانية » لفن البرهان ، وكتاب « الجدل » للأقيسة الجدلية ، وكتاب « الخطابة » للأقيسة المغالطة .

وكتاب التحليلات الثانية يشتمل على مقالتين . الأولى تبحث في العلم وماهيته وشروط مقدماته ، وخصائص البرهان .

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان ، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات ، ثم تتعرض المقالة أيضاً للأسئلة التي ترد في مختلف العلوم .

(أ) يبدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله : « إن كل تعليم يتم عن طريق المناقشة ، إنما يبدأ من معرفة سابقة ... » ويبدو هذا القول واضحاً من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة ، والعلم الرياضي وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس هذا الطريق ، وكذلك الحال في صورتى الاستدلال الجدلى وهما القياس والاستقراء لأنهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة ، وكذلك الحال في الحجج الجدلية (١) ولكننا لا يمكن أن نستمر في البرهنة على صحة هذه المعرفة إلى ما لا نهاية ، أو أن يتوقف بعض هذه المعارف على بعضها الآخر فنقع في الدور ويمتنع العلم ، فيجب الوقوف عند مقدمات أولية لا تنقصر إلى أى برهان بل هى أصول البراهين .

ويعرف أرسطو البرهان بأنه « القياس المنتج للمعرفة العلمية » (٢) وهى ليست معرفة حسية أو ظنية بل معرفة تنصب على العلة .

ويعرف البرهان كذلك بأنه « القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية وسابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » (٣) . ولكن حصول النتيجة من المقدمات بالضرورة ، خاصية مشتركة بين جميع الأقيسة . ويمتاز البرهان من بينها بأن نتيجته يجب أن تكون ضرورية ، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت المقدمات ضرورية ، وهذه قاعدة الأقيسة الموجهة ، وفى هذا النوع من الأقيسة إذا كان الحد الأوسط محمولا بالضرورة على الحد الأكبر ،

(١) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — ف ١ — قرة ١٧١ .

(2) • By demonstration, I mean, a syllogism productive of scientific knowledge •

المرجع السابق — المقالة الأولى — ف ٢ — قرة ٧١ ب .

(٣) المرجع السابق — المقالة الأولى ف ١ ، ٢ ، ٦ .

والحد الأصغر محولا بالضرورة على الأوسط . فإن الحد الأصغر سيحمل بالضرورة على الحد الأكبر (١) . وعلى هذا فإن القياس العلمى أو البرهان يجب أن تكون مقدماته صادقة وأولية وضرورية وسابقة فى العلم على النتيجة ، وأبين منها وعلّة حصولها كما يشير التعريف الأرسطى ، وإلا تسلسلنا فى البراهين إلى ما لا نهاية وامتنع العلم .

(ب) ومقدمات البرهان الضرورية التى يشير إليها أرسطو على ثلاثة أنواع :

١ - مقدمات أولية بالإطلاق : وتسمى « علمياً متمارفة » ، يتمشى القياس بموجبها مثل مبادئ العلية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، وتسمى أيضاً « بالبديهيات المشتركة » ، والعقل يكتشفها بالحدس فتبدو لنا كما لو كانت غريزية ، والواقع أنها ليست كذلك وإلا سلمنا بفطريتها وهما ما يرفضه المذهب الأرسطى الواقعى (٢) .

٢ - مقدمات تسمى « أصولاً موضوعة » : وهى ليست أولية ولكن المتعلم يتقبلها عن طيب خاطر .

(١) ويدلل أرسطو على هذا بمثال على خسوف القمر فيذكر أن الفلكيين اكتفوا أن ماهية خسوف القمر هى توسط الأرض بينه وبين الشمس ، وهذا التوسط هو الحد الأوسط الذى نبرهن بواسطته على خسوف القمر . وإذا كان أى جسم يفصل عن مصدره الضوء يخسف — وإذا كان القمر يفصل بنفس الطريقة فينتج عن ذلك أنه يخسف — وهذا يرجع إلى أن الحد الأوسط جزء من ماهية الحد الأكبر . وأنه محمول على الأصغر ، أى أن الأكبر يمكن له أيضاً أن يحمل على الأصغر .

(٢) « المقدمات الأولية » أو « العلوم المتعارفة » أو « المبادئ المشتركة بين العلوم » هى البديهيات axioma وترجع هذه البديهيات إلى مبدأ عدم التناقض — وكذلك إلى الثالث المرفوع .

٣ - مقدمات تسمى . مصادرات ، : يسلم بها المتعلم مع عناد وصبر حتى تتضح له في علم آخر .

وفي حالة المقدمات الأولية يحصل البرهان الأكل وهو البرهان ، اللهي (١)
(ج) هذه المقدمات أو القضايا التي لا تنتقر إلى برهان والتي تشتمل على
علة لزوم النتيجة هي التي تدلنا ما هو الموجود الذي يزيد البرهنة على محموله ،
أى هي التعاريف التي نعتبرها المبادئ الخاصة بالبرهان (٢) . ومن الواضح أنه في
البرهان يكون المعلول مرتبطاً تحليلياً بالعلة ما دام المعلول (خسوف القمر أى امتناع
وصول ضوء الشمس إلى القمر لتوسط الأرض بينهما) هو نفس الشيء كالعلة
(توسط جسم ممتلئ يحجب ضوء الشمس عن القمر) (٣) ولكن هذه العلاقة التحليلية

• The kinds of questions we ask are as many as the (١) things which we know. They are in fact four : — 1. whether the connexion of an attribute with a thing is a fact' 2. what is the reason of the connexion, 3. whether a thing exists, 4. what is the nature of a thing. •

التحليلات الثانية — المقالة الثانية . . الفصل الأول . ف ٨٩ ب

ويلخص ابن سينا هذا النص في كتاب البرهان فيذكر أن الطالب أربعة : مطلب « أن »
و « لم » و « هل » و « ما » فتكون البراهين أربعة :

١ - البرهان الأثني . ٣ - البرهان اللهي . ٣ - برهان « هل » .

٤ - برهان « لما » . وهي على الترتيب كما وردت في النص الأرسطي — راجع
« البرهان من كتاب الشفا » — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي — المقالة الرابعة من الفن
الخامس — الفصل الأول من ١٩٣ وما بعدها — راجع أيضاً نفس الموضع من كتاب « البرهان »
تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي .

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — الفصول ٩ ، ١٠ ، ١١

(٣) راجع مثال حذف القمر وقد سبقت الإشارة إليه — (التحليلات الثانية — مقالة ٢

— ف ٢ — س ١٠ — ٢٠) .

هو جودة في كل قياس ، أما العلاقة الخاصة بالبرهان فهي أن يكون المعلول مشتقا من الحد الأوسط أى من العلة ، كاشتقاق النتيجة من المبدأ ، وأن يكون هذا المعلول مشتملا على صفة الأولوية والصدق التى يتصف بها الحد الأوسط ، وعلى هذا فإن البرهان أو « قياس العلة » الذى من هذا النوع إنما ينصب على الحقيقة ذاتها . ومن ثم فإن نظرية العلم أو البرهان تبدأ فى هذه المرحلة فى تخطى حدود المنطق الأرسطى الصورى ، بحيث يتعذر أن تقدم لنا « التحليلات » أو « الجدل » منها نصل عن طريقه إلى التعريف ، إذ أن أساس أى تعريف أو مصدره إنما هو الإدراك الحسى الذى يمكننا من الوصول إلى التعريف عن طريق الاستقراء (١) فالقياس إذن عاجز عن البرهنة على صحة أى تعريف ، لأن وضع التعريف كنتيجة لقياس لا يفيد شيئا فى البرهنة على صحته .

ولسكن الاستقراء الذى يشير إليه أرسطو فى كتاب (الجدل) ينصف على الأنواع وليس على الأفراد وهو بهذا يمهّد السبيل لمعرفة الماهيات ، فنحن حينما نحمل خاصية على جنس نريد أن نبين أنها تتعلق بالأنواع التى تندرج تحت هذا الجنس .

(د) والعلم البرهانى على هذه الصورة إنما يعتبر تطبيقا لمنهج خاص بالمنافسة يعتبر أسلوبا صالحا فى مجال التعليم ، فهو فن المعلم الذى يستبعد جميع المقدمات الظنية ،

(١) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — فصل ٣١ — ص ٨٨ أ ، المقالة الثانية — ف ٩ ص ١٠٠ ب . ويشير ابن سينا فى كتاب البرهان إلى أهمية الإدراك الحسى بالنسبة للعلم ومطالبة ليقول « ولا سبيل إلى حل هذا الموضع إلا أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تسلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أهوان تكون معوتها على جهة غير جهة المعونة فى التعليم . وتلك الأهوان (هى) قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودان فى الحيوان كله أو أكثر » .

كتاب البرهان الحاشية (الفن الخامس — المقالة الرابعة — الفصل العاشر) ص ٢٠٤

ويستطرد في استدلالاته بعد ذلك على أساس يقيني كالحندسي ، مبتعدا بذلك عن طريقه الجدليين في طرح الأسئلة ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن صحة القضايا المستعملة في البرهان لا يمكن أن تكون موضوعا للبرهنة أو العلم . إذ أنها ستكون في هذه الحالة نتائج لأفيسة وهكذا إلى مالا نهاية مما يجعل البرهان ممتعا ، ولهذا يتعين - لكي يصبح العلم ممكنا - أن نحصل على مقدمات لا نفتقر إلى برهان وليست موضوع علم كيف نمكتشف هذه المقدمات ؟ إن الجدلي أو السفطائي يحصل على هذه المقدمات من الآراء المتواترة بين الناس أو من آراء العلماء ولكنها مع هذا لن تكون مقدمات يقينية .

فكيف نطلب هذه المقدمات ؟ وأين نحصل عليها ؟ ونجد الرد على هذا التساؤل في فلسفة أرسطو وعلى الأخص في الميتافيزيقا (١) .

٦ - الجدلي والغالطي :

(١) كتاب الجدلي أو (طوبيقا) اسمه مشتق من كلمة (طوبوي) اليونانية وتعني الإشارة إلى الأمانة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية ، ويحصى أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت في القياس أم في الاستقراء ، ويقول إنها أربعة : الحد والخاصة والجنس والعرض (٢) . ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن نحصى أنواع المحمولات التي توجد فيها هذه المواضع الأربعة ، فيقول إنها عشرة هي : الماهية ، والسكم والكيف ، والإضافة ، والمكان ، والزمان ، والوضع

(١) دراسة هذه المبادئ تدخل في مباحث الفلسفة الأولى وهي تدرس الوجود بما هو موجود ، وهذه المبادئ البديهية إنما تعبر عن الخاصة الأولى البسيطة للوجود .
راجع كتاب الميتافيزيقا - المقالة الرابعة - ف ٣ ص ١٠٠٥ أ ، المقالة الحادية عشر - ص ١٠٦١ ب حيث يشير أرسطو إلى هذه المبادئ الأولية .
(٢) كتاب الجدلي - المقالة الأولى - فصل ٥ ص ١٠٢ أ وقد سبقت الإشارة إلى هذه المواضع في عرضنا لكتاب المقالات .

والحال ، والفعل ، والانفعال (١) .

والجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذي يستخدم مقدمات محتملة أى آراء متواترة عند العامة أو العلماء ، على الرغم من صحتها صوريا والجدل يستدل إيجابيا أو سلبيا على مسألة واحدة ويدافع عن أى من الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع في التناقض (٢) .

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيرا بقيمة الأسلوب الجدل إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها : أنه رياضة عقلية ومنهج لاختبار من يدعون العلم وأسلوب للكشف عن المبادئ الأولية فى أى علم من العلوم (٣) .

(ب) أما كتاب (الأغاليط) فهو كتاب ينتقد فيه أرسطو الحجج السفسطائية، ويذكر أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وتقع المغالطات فى القياس فى اللفظ أو فى المعنى أو فى صورة القياس أو فى مادته أو تكون غلطا أو مغالطة (٤) وتمت أشياء خارجة عن القياس مثل : تخجيل الخصم ، وترذيل أقواله ، والاستهزاء به وقطع كلامه ، والإغراب عليه فى اللغة ، واستعمال مالا مدخل له فى المطلوب - وما يجرى مجرى ذلك (٥) .

(١) المرجع السابق - المقالة الأولى - فصل ٩ - ص ١٠٣ ب

" . For the accident and genus and Property and definition of anything will always be in one of these categories . . . "

(٢) المرجع السابق - فصل ١٠ - ص ١٠٤ أ

(٣) المرجع السابق - فصل ٢ - ص ١٠١ أ

" . . . We must say for how many and for what purposes the treatise is useful. They are three - intelle - ctual training - causal encounters, and the philoso - phical sciences "

(٤) الأغاليط السفسطائية - الفصل الثانى

(٥) المرجع السابق - الفصل الثالث - ص ١٠٣ ب

ويختتم أرسطو هذا الكتاب بقوله إن التقدم العلمى مبنى على أساس العلم السابق ، وأن العلم أو الفن يوضمان بالتدريج شيئاً فشيئاً فيظهر الجديد على أساس من القديم ، وأرسطو نفسه يطبق هذه القاعدة في مؤلفاته ، فنراه يحصى المحاولات السابقة في كل علم أو فن يتعرض له .

٧ - وأخيراً فقد عرضنا مشكلة المنطق الأرسطى عرضاً موجزاً ، وأشرنا إلى الكتب المنطقية بحسب ما تنسج له صفحات كتاب في تاريخ الفلسفة ، فبقى الكلمة الأخيرة في هذا التراث الضخم لكتب المنطق المنفصلة . إلا أننا مع هذا استطعنا أن نبين بوضوح أن مشاكل المنطق الأرسطى إنما ترجع في أصولها إلى مدارس السفسطائيين وسقراط وأفلاطون ، وأنه ليس صحيحاً ما يذكره أرسطو عن نفسه في آخر كتابه " الاغاليط " ، من أنه واضح المنطق بجملة ، وأنه لم يسبق في هذا الميدان (١) . إلا أن يكون معنى ذلك ، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصورى وصاغها على هذه الصورة النهائية التى وصلت إليها ، وكانت مشكلاته قد تفتحت في وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو . وربما جاز لنا أن نحدد إرماصات هذا المنطق العقلى ، فى التزام الفكر اليونانى منذ نشأته بفكرة " اللوجوس " .

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

موضوع الفلسفة الطبيعية :

موضوع الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة ، وقد تكون الحركة تامة أى « بالفعل » ، وقد تكون مجرد استعداد أى « بالقوة » .

وغاية العلم الطبيعي المعرفة (١) ، أو بمعنى آخر العلم الطبيعي علم نظرى غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً عقلياً وليس العلم الطبيعي كالأخلاق مثلاً التى هى علم عملى ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث — فيما يختص بالعلم الطبيعي — عن الكون والفساد وعلل أى تغير طبيعى فيدخل إذن فى هذا البحث حصر أعداد العلل وأنواعها .

وإذا قارنا من ناحية أخرى بين العلم الطبيعي والعلم الرياضى ، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعي الموجود الطبيعي فى تشخصه الكامل أى مادته الملموسة وفى حركته الطبيعية الظاهرة ، نجد العلم الرياضى مجرد الخطوط والأحجام من الموجود الطبيعي ، أى أنه يستبعد منه المادة المتشخصة ولا يستبقى فى الجسم الطبيعي غير الخطوط المجردة المعقولة ، فكان العلم الرياضى

(١) كتاب الطبيعة لأرسطو — الكتاب الثانى — ف ٢ ، ٣ ص ١٦٤ ب سطر ١٧ .

يُدرس الامتداد فحسب دون المادة المحسوسة الموجودة في الحركة ؛ بينما
نجد العلم الطبيعي يتناول الكيفيات المحسوسة وكذلك الحركة ، ويستعرض
العلل المادية والصلابة والليونة والحرارة والبرودة ، فهو ينظر في مادة الموجود
الطبيعي وفي صورته ولكنه لا ينظر في صور الموجودات منفصلة عن مادتها ،
فهذا النوع من الصور المنفردة أي المعقولة إنما تدرسه الفلسفة الأولى أو
(ما بعد الطبيعة) .

ويضع أرسطو تعريفا للعلم في المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعي فيذكر
« أن العلم هو معرفة العلة والمبادئ والأصول » (١)

فإذا كنا بصدد العلم الطبيعي فإنه يتعين علينا البحث عن المبادئ والعلل
والأصول الطبيعية التي تصدر عنها الأشياء في الطبيعة. ونحن حينما ندرس أي علم
نستقصي أولا تاريخ المحاولات السابقة في ميدان هذا العلم ، وقد فعل أرسطو ذلك
فاستقصى المحاولات الأولى في تاريخ الفكر الطبيعي ، ولهذا نجد أنه يخصص
آراء الطبيعيين في المدارس السابقة على سقراط ، ويقول : إن هؤلاء على أربعة
أصناف والقسم الرابع من آرائهم ينقسم إلى قسمين :

١ - نقد مذهب الإيليين :

أما الرأي الأول للطائفة الأولى منهم فهو رأي بارمنيدس وميليسوس (٢)
أي أنه موقف المدرسة الإيلية ، وكانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ١ - ص ١٨٤ .

(٢) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ٣ - ص ١٨٦ .

ساكن متناه على رأى بارمنيدس ولا متناه على رأى ميليسوس .

ولستعيد عبارة بارمنيدس في هذا الصدد وهي القائلة ، بأن الوجود موجود
واللاوجود غير موجود ، ، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود .
ويمكن تفسيرها على ضوء ما ذكره من ، أن الوجود واحد ساكن وأن كل
ما خلا هذا الواحد الساكن فهو غير موجود ، .

تناول أرسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد فقال إن بارمنيدس - على
حسب رأيه - يجعل الطبيعة كلا واحدا ساكنا غير متغير على الرغم مما يبدو لنا
فيها من كثرة وتغير ، ولم يفتن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجرد من
الموجردات الخارجية يمثل وحدة التصور فإن هذا لا يعنى مطلقا أن هذه الوحدة
الذهنية متحققة في الخارج كما هي في الذهن ، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة
موجودة في الخارج ، ولا يمكن أن يقال أنها واحدة ، أى أنها تشكل شيئا أو
موجودا واحدا وذلك رغم اشتراكها في صفة الوجود الواحد ؛ إذ أن صفة
الوجود وحدها لا يمكن أن تكون أساسا لوحدة الأشياء جميعا . وقد يمكن على
رأى بارمنيدس أن نقول إن الوجود واحد بمعنى : أن ما يجرده الذهن من الوجود
- من حيث أنه موجود - هذا المعنى واحد ، أما غيره من صفات الشيء وأحواله
فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة ، فإذا
قلنا على رأى بارمنيدس : إن الوجود واحد فمعنى هذا أن الواحد سيشتمل على
متناقضات كثيرة ، فكان الوجود الواحد يجمع بين الأبيض والأسود ،
والحار والبارد ، والخير والشر ، والكم والكيف ، والإنسان والفرس ،
والجواهر والعرض ، ويكون معنى ذلك أننا سننتهى - عن طريق هذه

الوحدة المزعومة — إلى تفتيت الوجود عن طريق المتناقضات أى منمحل إلى عدم الوجود .

يرد أرسطو رداً ليس في قوة رده السابق ، إذ أنه يصطنع منا طرفاً من مذهبه كعادته ، فهو يستخدم فكرة المفالات التي أشار إليها في المنطق فيقول :

إن بارمنيدس قد ذكر أن الوجود موجود واللاموجود غير موجود ، وربما كان قوله هذا يقصد به إن خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً يكون موجوداً من وجه آخر . أى من حيث العرض مثلاً أو موجوداً من حيث هو جوهر آخر ، وأتينا إذا طبقنا المقولات على الجواهر (١) المختلفة فإنها ستقال عليها بمعان مختلفة . بحسب طبيعتها ووجودها الملموس ، فإننا نطلق مثلاً لفظ الجوهر ، على الإنسان والنفس والفرس رغم اختلاف كل منهم من حيث الطبيعة ، ولهذا فإننا حينما نطبق مقولة الكيف على هذه الجواهر الثلاثة المختلفة فإننا نقول مثلاً :

إن كيفية الأبيض وجود بالنسبة للإنسان ، لأنه من الممكن أن يكون الإنسان أبيض أو أسود ، وكذلك قد يكون أصفر ، إذ الكيفية (الأبيض أو الأسود أو الأصفر) تعتبر وجوداً بالنسبة لجوهر الإنسان ، ولستنا إذا انتقلنا إلى مجال النفس فإننا نجد أن النفس كجوهـر لا يمكن أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك ، ولهذا فإن كيفية ، الأبيض ، تعتبر لا وجوداً بالنسبة لجوهر النفس ، وهنا نجد أن كيفية واحدة بعينها تعتبر موجودة بالنسبة لجوهر ولا موجودة بالنسبة لجوهر آخر ، وهذا يعني أنه

(١) المرجع السابق — الكتاب الأول ص ١٨٦ ب .

لا توجد وحدة ثابتة ساكنة كما أدعى بارمنيدس ، ذلك أن اختلاف طبائع الأشياء وتمايزها وتغايرها إنما يدعو إلى رفض القول بوحدتها .

وإذا تناولنا المقدار المنقسم ، أى أى مقدار كمى من الممكن تجزئته ، كمقدار من المعدن مثلاً ، فإن هذا المقدار يعتبر فى ذاته مقدارا واحدا ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بالقوة ، وذلك بسبب قابليته للانقسام ، فكيف يمكن إذن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ومعنى واحد على الإطلاق ، أنه لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ؟ وإذا قصد بارمنيدس أن يقول : إن الماهية واحدة ، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً ، فيرد عليه أرسطو فى هذه الحالة بقوله : « إن الماهية فى ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية — أى ماهية أى شئ — إذا انضمت إلى ماهيات الأشياء جميعا صارت كثرة ماهيات ، وبمجموعة ماهيات الموجودات كثرة لا يمكن أن تكون ماهية واحدة إلا عند اتباع المثل الذين يحملون من المثل الماهية الأولى للأشياء ، ويحملون هذه الماهية متحققة فى عالم المثل .

٢ - نقد مذاهب الطبيعيين الأوائل :

ويتابع أرسطو نقده لآراء الطبيعيين (١) فيتناول الفئة الثانية منهم وهم طاليس وانكسمانس وهرقليطس ، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار . ويرد عليهم بقوله : إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة — من عنصر واحد — يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية ، فلا تختلف إلا من حيث العرض . والواقع أننا نرى الأشياء

(١) المرجع السابق — الكتاب الاول — ف ٤ — ص ١٨٧

متمايزة في الواقع تمايزاً جوهرياً ، وأن الاختلاف المشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي ، الأمر الذي يستحيل منه أن نردها جميعاً إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعي ، ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل الثائلين بعنصر واحد يكون مبدأ للتفسير الطبيعي

٣ - نقد مذاهب الطبيعيين المتأخرين :

يتناول أرسطو بعد ذلك النشئة الثالثة ، تلك التي ترى أن الجسم الطبيعي يتألف من عدة مواد متناهية العدد . ومنهم انبازوقليس ، وقد رد على رأى هؤلاء بقوله : إن تركيب الجسم الطبيعي من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها ، ولكن في نفس الوقت قد يبطل وحدة الجسم الطبيعي ، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التي يتألف منها الجسم لا يمكن أن يأتلف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة في الجسم الطبيعي إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر ، فالسكان الحي هو الذي نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في اتجاه نسبي مرسوم وليس إلى مالا نهاية ، فيتخذ الجسم شكلاً معيناً فلا تنمو النملة - مثلاً - فتصبح في حجم الفرس . وهذا المبدأ الذي يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئاً على شاكلة بل هو النفس . . . فهي التي تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده .

ثم إن المبادئ الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا ، كان التغير كله عرضياً لا جوهرياً ، إذ أن المشاهد أن التغير الذي يحدث في حالة السكون والفساد هو تغير جوهري .

وبعد أن استعرض أرسطو آراء الطبيعيين وفندما نجده يتجه في قوة إل
رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعي إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام
وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد رداً على الطائفة الرابعة وهم «الدويون» .

مبادئ التفسير الطبيعي : الهولي والصورة والعدم : -

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعاً شديداً عن وحدة الجسم الطبيعي
ويدلل على أنه موجود حقيقي وأنه واحد في الوجود الخارجي ، ويحاول أن
يضع مبادئ ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها ، هذه المبادئ الثلاثة
يضعها أرسطو وضماً ولا يشتقها من الوجود التجريبي ، بل يمكن أن تعد
كفروض غلبة أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها ، فهو يقول : إننا
إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكي يتم أي تغير - وهو
يعني التغير الجوهرى الذى يلحق الجوهر لا الأغراض يجب أن يكون ثمة
موضوع للتغير وهو « الهولي » ، ثم يجب افتراض أن هناك انتقالاً من حالة
لأخرى ، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد . ومعنى هذا أننا يجب
أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ويسمى
أرسطو هذا المبدأ « بالعدم » . وبقي أمر هام وهو هذا الشيء الذى
يتم به التغير والذى ينتقل من الضد لل ضد ، هذا المبدأ الثالث هو
« الصورة » .

فكان لدينا مبادئ ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعي : أولها الهولي :
وهى موضوع التغير ، وثانيها العدم ، وهو نقطة نهاية صورية وبداية صورة
أخرى ، ولا يمكن تحديد هذا العدم ، أما المبدأ الثالث فهو الصورة (١) .

(١) المرجع السابق الكتاب الاول - ف ٨٧ - س ١٩١ أ ، ب .

(١) الهیولی : موضوع غیر معین إذ أنها لیست مادة مكتملة بل هی شبيهة بفكرة الـ chaos الأفلاطونية أى ذلك الخلیط أو العلاء الذى یفسر به علماء النفس التحلیلية رؤية المادة فى الأحلام ، وكذلك فإن الهیولی لیست ماهیة أو كیة أو كیفیة ، وكذلك فهی لیست واحدة من المقولات المعروفة إذ هی قوة صرفة لا یمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة ولا یتصور أبداً أن تكون ثمة هیولی بدون صورة ، وهذا ما لم یفهمه فریق من الأفلاطونیین المحدثین وكذلك من تبعهم من الإسلامیین . فنخاض بعض الإسلامیین فى بحث مشكلة الهیولی الأرسطیة . وتكلموا عن عالم الهیولی وعالم الصورة ، وأدى بهم هذا الكلام إلى اعتبار أن ثمة هیولی للأرواح كما أن ثمة هیولی مادیة ، وانتهى الأمر بهم إلى اعتبار الهیولی روحانیة ، هذا عكس ما أراده أرسطو ، وإنما یرجع هذا الخلط إلى صعوبة تصور الهیولی بدون الشكل المادى الذى تعینها به الصورة .

(ب) أما الصورة فهی كمال أول للهیولی ، أو هی فعل أول للهیولی ، أو هی أيضاً تحقق بالفعل لها . وتكون الهیولی بالقوة ، وتصبح الصورة هی ما یعطى الهیولی الوجود بالفعل فى ماهیة معينة ، أى أن الصورة هی التى تحدد شكل الهیولی وتعینها كموضوع .

ونحن نجد أن هذین المبدأین ، أى الصورة والهیولی ، نجد أنهما یتحدان اتحاداً جوهرياً لیکونا موجوداً واحداً ، وكل واحد من هذین المبدأین ناقص فى ذاته مفتقر إلى الآخر بحيث لا یمكن أن ینفصل عن الآخر فى الواقع ، وكل ما یمكن أن نفعله بصددهما هو أن نتصورهما منفصلین فى الذهن فقط ، والتصور الذهنى غیر الوجود الواقعى ، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد أن یستند إلى واقع محسوس ، وعلى هذا فإنه یتعذر - حتى تصوراً - أن نقول

هيوولى أو صورة منفصلة ، فلا توجد هيوولى منفصلة أى مفارقة للصورة ، أو صورة مفارقة للهيوولى فى حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن أو فى حالة الموت بعد انفصال النفس عن الجسد . ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصورة المفارقة أصلاً بذات وهى تلك الصور المعقولة التى ليس من طبيعتها أن تحدد بأى هيوولى مثل : صورة الله والعقول التى تدبر الكواكب وتحركها . وهذه الصورة المفارقة هى التى لا يمكن تصورهما متحدة بهيوولى على الإطلاق . ومن ناحية أخرى لا توجد صورة أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصورة المفارقة المعقولة التى أشرنا إليها . ويتضمن هذا التحديد الأخير رداً صريحاً على نظرية أفلاطون فى المثل ذلك أن أفلاطون قد جعل من جميع الموجودات الجوهرية مثلاً فى عالم المثل المعقولة أى معقولات مفارقة قائمة بذاتها ، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المقالات القائمة بذاتها كما فعل أرسطو الذى قصرها على الله والعقول المفارقة . أما بقية الموجودات الجوهرية فهى عند أرسطو صورة فى هيوولى لا يمكن أن تنقل عنها ، بينهما هى صور مثالية قائمة بذاتها عند أفلاطون ، وعلى هذا فإن أرسطو يرفض بالتالى القول بمشاركة المعقولات فى المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحاداً جوهرياً أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيوولى .

القول والفعل :

تبين لنا إذن أن الصورة والهيوولى هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعى ، فالصورة هى الماهية أو المبدأ الأول بالنسبة للموجودات ، وهى لا تنحل أبداً إلى وجود آخر ، وأما الهيوولى فهى التى تكون دائماً موضوع التغير . وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للوجود الطبيعى لأنها فعل ، أما الهيوولى فهى قوة ، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكما لها

والقوة تقض بالنسبة للفعل . وفي مذهب بسم بالأزلية وقدم العالم ، كذهب
أرسطو ، لا بد من أن نفترض دائماً تقدم الفعل على القوة بالمرتبة .

يتعين إذن البحث عن حقيقة فكرتي القوة والفعل عند أرسطو ، إذ أنهما
الأساسان اللذان تقوم عليهما الفلسفة الأرسطية ، بالإضافة إلى فكرتي الصورة
والهيولى ، فـا الصورة والهيولى سوى مظهرين لفكرتي الفعل والقوة .

فما حقيقة الفعل إذن عند أرسطو ؟

إن نسبة الفعل إلى القوة كما يقول أرسطو هي كنسبة المستيقظ إلى
النائم ، وكنسبة المبصر إلى مغمض العينين ، أو كنسبة الشيء التام إلى الشيء
غير التام ، أو كنسبة التمثال إلى المعدن الأصفر ، فكل من الشخص المبصر
والتمثال بالفعل موجود بالفعل ، وحقيقة الفعل فيهما هي : الرؤية للمبصر
والصورة للتمثال .

أما الشخص المغمض العينين وكذلك المعدن الأصفر ، فكل منهما يمثل
دور القوة لشيء موجود أو في الشيء الموجود ، ويقول لنا أرسطو : إنه
ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن أن يكون هناك موجود هو بالقوة ،
بل هناك على الدوام حركة ديناميكية في الوجود تتمثل في استمرار الخروج
من القوة إلى الفعل بصدد كل شيء في الوجود أو كل حالة في الوجود ، ولا
يتحقق هذا الخروج من القوة إلى الفعل إلا بشروط معينة : منها أن يكون
خروجه من القوة بتأثير شيء يكون بالفعل . ولا يمكن أن يقال عن الفعل
إنه تمام للشيء وكأله إلا إذا صحبته صفة الاستمرار والجرهية بالنسبة
للشيء ، فالرؤية مثلاً وهي فعل الإبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية

لها ، كآاتة عضوية ، ولهذا يقال إن فعل العين هو الرؤية ، ولا يعنى ذلك أن هذا الفعل يحدث مرة واحدة بالنسبة للعين ، بل لابد من صفة الاستمرار فيها حتى يمكن أن يقال إنه فعل للعين ، وأنه تمام لها وإكمال لها . وكذلك الحياة فعل والسعادة فعل ، والحدس العقلى فعل ، لمثل ما ذكرنا من أسباب ، لأن كلا من هذه الأفعال إنما يرتبط بالطبيعة الجوهرية للموجود ، أو للشيء المتعلق به . ويجب علينا أن نميز بين الفعل ، على هذا النحو — ذلك الذى يصدر عن الطبيعة الجوهرية للموجود — وما نسميه بلفظنا الدارجة ، فعلا ، وهو فى حقيقة أمره حركة وعمل ، إذ أن الموجود يتخذ فيه هيئة جديدة فى كل لحظة . وإذن فالفعل عند أرسطو هو الوظيفة الجوهرية لموجود ما بالفعل ، وهو الحالة النهائية التامة والكاملة التى تتعين بها الحدود الممكنة لتحقيق الشيء فى الوجود . وإذا كان الفعل هو تمام تحقق الماهية فى الوجود فلن تكون القوة أو الحرمان سوى ضد الفعل ، ولهذا فإن القوة لا يمكن أن تعرف إلا بضدها ، أى بما ستصير إليه أو بما ستكون عليه بالفعل وليس للقوة أى مفهوم إلا بإضافتها إلى الفعل إذ أن الفعل يظل دائما المركز الذى يتجه إليه جميع الموجودات التى تكون بالقوة .

وإذن فالماهية أو الصورة تكون أسمى أنواع الفعل (١) ، ذلك لأن الماهية هى طبيعة الشيء وهى مصدر خصائصه ومميزاته التى لازمتها منذ بدء ظهوره فى الوجود وتستمر متعلقة به إلى أن يتبدد أو يتلاشى أى يفسد .

(١) Entelechie تمام تحقيق الشيء — الاتيلخية : مذهب أرسطو هو مذهب الماهيات القديمة ، وعلم الطبيعة عنده ضرورى محض لأنه يقوم على ماهيات ثابتة ، وما العلم إلا الكشف عن هذه الماهيات . ولكننا نحمد أرسطو — فى دراسته للتاريخ الطبيعى — يقول بتطور الأحياء على طريقة التطوريين الذين يرفضون فكرة ثبات الماهيات .

هذه الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا يمكن بأى حال أن تزيد أو تنقص ،
فالإنسان من حيث هو حيوان ناطق لا يمكن بأى حال أن يكون أقل أو
أكثر من حيث هذه الماهية . بحيث أنه يتعذر أن يضاف إلى الماهية أى
شئ جديد . وإذا فالماهية أو الصورة فعل أو هى أعلى أنواع الفعل ، وذلك لأنها
طبيعة الشئ اللاصقة به منذ ميلاده أو إنجاده ، وتستمر هذه الطبيعة إلى أن
يفسد فى لا تقبل زيادة أو نقصاً . فإذا ما تناولنا ماهية الإنسان مثلاً تلك
التي يشير إليها تعريفه فإننا نجد أنه لا يمكن إضافة خصائص أو مميزات جديدة
إليها في هذا التعريف .

ونجد أرسطو يعرف الماهية بأنها ، ما من شأنها أن تجعل الوجود يستمر في
الوجود حسب حصوله أو حدوثه لأول مرة في هذا الوجود ، أى أن الماهية
بهذا المعنى هي التي تتضمن أو تؤكد استمرار وجود الشئ وتحقيقه كفعل .

ولهذا لا يمكن تفسير التغير الجوهرى — في حالة الكون — على أنه ينطوى
على حدوث ماهية جديدة — لم تكن موجودة في عالم الوجود من قبل — في
هيولى معدة لاستقبالها ، إذ أن هذا التفسير يعنى القول بعدم قدم الماهيات
وسبق القوة على الفعل وهو ما يرفضه أرسطو . فليس الموجود بالقوة
— وهو المادة الهيولى — سوى مجرد إمكان لتحقيق الشئ في الوجود فالهيولى
لاذن ليست سوى مجموعة الشروط الأولية التي يجب أن تتحقق أو تعد لكي
تظهر الصورة .

ولاذن فأرسطو يرفض بشدة التسليم بوجود اللامحدود أو اللامعین قبل
المحدود أو المعین ، فأى شئ في الوجود لا بد أن تكون له ماهية تحدده حتى
يكون له وجود معين بالفعل ، هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى نرى أن

عوقف أرسطو من مشكلة التغير لا يعترف بالجدة التامة لأى موجود لأنه يرى أن التغير أو الصيرورة هو حلول صورة موجودة فى الطبيعة وغير جديدة ، فى هيولى يفترض أنها موجودة أيضا فى الطبيعة وغير جديدة ، لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة ، هيولى لصورة قديمة وهذا هو (الكون المضاد للفساد) .

تقدم القوة على الفعل :

يتساءل أرسطو عن العلاقة الزمنية أو علاقة الترتيب بين القوة والفعل . . فهل تتقدم القوة على الفعل فى الوجود ؟ أم أن الفعل هو الذى يسبق القوة ؟ والإجابة على أى من الناحيتين إنما ترسم لسقا معنا للوجود : فإذا تقدمت القوة على الفعل كان معنى ذلك انتقادا موجها لفكرة الأزلية التى يتصف بها الوجود عند أرسطو ، وأما إذا تقدم الفعل على القوة إطلاقا كان معنى ذلك " تجميد " الموجودات وانتفاء التغير . والحل الأرسطى لهذه المشكلة يرجع إلى المبدأ الذى أشرنا إليه وهو أن أى شىء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير شىء آخر بالفعل ، ولهذا فإن أرسطو يقرر أن تقدم الفعل أولا على القوة أمر يجب التسليم به ولا يعنى هذا أن الشىء نفسه يوجد بالفعل أولا ، وقد أشرنا إلى استحالة ذلك ، بل يعنى أن شيئا آخر بالفعل هو الذى يتقدم على ما هو بالقوة ليخرجه إلى الفعل ويفسر أرسطو تقدم الفعل على القوة على أنحاء ثلاثة : —

١ — يعنى بالتقدم : السبق من الناحية المنطقية .

٢ — ثم يعنى به : الأثرية من الناحية الزمنية :

٣ — وأخيرا التقدم من الناحية الجوهرية .

فالتقدم من الناحية المنطقية يقصد به أرسطو ، أن فكرة الوجود بالقوة تتضمن في ذاتها فكرة الوجود بالفعل .

ومعنى هذا أنه لا يمكننا أن نتصور ذهنيا أن ثمة شيئا بالقوة لا يتجه إلى الفعل ، أو كما قلنا يدخل الفعل في مفهوم القوة كضد له . وإذن فالفعل من هذه الناحية كما يقول أرسطو متقدم على القوة منطقيا . ولكن هذا التقدم المنطقي لا يعنى شيئا بالنسبة للتكوين الفعلي للموجودات ، ودخول الفعل في مفهوم القوة كتصور ذهني لا يسمح لنا بأن نجعل الفعل متقدما على القوة ، وخصوصا في مذهب كذهب أرسطو ينتقد موقف أفلاطون من المثل انتقاداً مرأ ، ويرى أن المثل ليست سوى أفكار ذهنية ، وأن هذه الصور الذهنية لا وجود لها في الواقع ولا حقيقة لها أصلا ، لأنها ذهنية فحسب ، فكيف إذن يسمح أرسطو لنفسه بأن يتكلم عن تقدم الفعل لدخوله في مفهوم القوة كأمر متصور ذهني فقط ، وهو الذي يقرر أن الأمر الذهني لا يمكن أن يكون بالفعل أبداً ؟

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الزمنية فذلك لأن أى موجود بالفعل لا يصدر عن موجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل كما ذكرنا ، ومثال ذلك أن عازف الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيا بالفعل إلا إذا علمه موسيقى بالفعل أى شخص عالم بالموسيقى ، وكذلك لا يمكن أن يخرج إنسان إلى الوجود ، أى يولد عن بذرة إنسانية إلا بتأثير إنسان بالفعل ، وإذن فالموجود بالقوة يخرج إلى الفعل بفضل موجود آخر هو بالفعل .

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فقد أشار أرسطو إلى أن المادة هي قوة جوهرية بطريقة ما ، أى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجوهرية التامة ، ولهذا فإنه يحترس من إطلاق لفظ الجوهر عليها ، ولكنه يقول من ناحية أخرى إن الصورة وهي فعل ، هي الجوهر لأنها تتضمن الماهية الجوهرية للشيء الموجود ولهذا فهي متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة ، وهذا النوع من التقدم الجوهرى هو الذى يسمونه « التقدم بالمرتبة » . ولكن مرقس أرسطو من هذه الناحية لا يمكن أن يفسر لنا تماما فكرة تقدم الفعل على القوة لأن المراتب فى الوجود لا يمكن أن تتفاضل هكذا دون أن يعلق بها أى أثر من الخيال الزمنى يربط التقدم المراتبى بالتقدم الزمنى ، ولهذا فإن هذه الأنحاء الثلاثة : الناحية المنطقية والناحية الزمنية والناحية الجوهرية أو المرتبية ، هذه الأنحاء تتداخل مع بعضها ولا يمكن الفصل بينها بوضوح .

وقد اتهم أرسطو معارضيه بأن سبب معارضتهم له هو سوء فهمهم لنظريته فى القوة والفعل ، وهو يقول بهذا الصدد : إن الطبيعيين كانوا يجعلون الأشياء تصدر عن الظلام (١) ، وسواء اتبعنا رأى اللاهوتيين الذين يجعلون كل شيء يصدر عن الظلام — وهذه إشارة إلى « فكرة العاء أو الكاوس chaos الأفلاطونية » كما وردت فى محاورة تيمائوس — أو اتبعنا رأى الطبيعيين ، فإنه يقال إن الأشياء جميعا كانت مختلفة ، فتمت نفس الصعوبة التى ستقابلها . وأفلاطون أيضا جعل الأشياء تصدر عن أجناس عليا غير محددة ، بينما يقرر

(١) كتاب الميتافيزيقا ص ١٠٢١ ب

أرسطو أن الوجود ليس وجود شيء غير محدد ، بل هو وجود واقعي محدد
لوجود مؤلف من اتحاد الصورة بالهيولى ، فليست المادة كما بينا عدم تحديد
مطلق ، ولكنها عدم تحديد بالنسبة لصورة أكثر كمالا (١) .

ولكن على الرغم من الجهد الذى يبذله أرسطو للابتعاد عن فكرة العلم
الأفلاطونية أو اعتبار المادة (لا تعيننا مطلقا) فإنه لم ينجح فى تبرير الوجود
الواقعي المشخص ، ذلك الوجود الذى تتحدد فيه المادة مع الصورة وتكون
المادة فيه عاملا هاما للتشخص والفردية الملموسة ، وإنما يرجع السبب فى ذلك
إلى تمسكه بتقدم الفعل على القوة جوهريا ، الأمر الذى سينتهى به — فى سلسلة
صاعدة وبصدد كل موضوع — إلى الموجودات الدائمة التى تكون دائما
بالفعل وهى العقول المفارقة ، فكان منطق مذهبه يفضى به حتما إلى ما يشبه
المثل الأفلاطونية التى سبق له أن رفضها مؤثرا عليها الوجود المشخص الملموس
والحقيقة أن مبادئ التفسير الطبيعى عند أرسطو لا تصلح لأداء دورها فى
هذا المجال إلا إذا فصلنا تماما بين العلم الطبيعى والميتافيزيقا وهو أمر لا يتفق
مع المذهب الأرسطى .

العلل الطبيعية :-

يفترض أرسطو وجود علل أربع هى المادة والصورة والحركة والغاية ،
وهذه العلل الأربع يمكن أن تجتمع الثلاثة الأولى منها وهى : العلة المادية
والعلة المحركة أى الفاعلية والعلة الصورية ، فى مجموعة واحدة ، وأما العلة
الغائية فهى تنفرد عن العلل السابقة فى أنها الهدف النهائى للفعل . وقد تبين
لنا الارتباط الجوهرى بين المادة والصورة ، وسنرى كيف أن المبادئ

(١) كتاب الطبيعة ص ١٩٤ ب

الأساسية للعلم الطبيعى تشير إلى هذا الترابط الأساسى بينهما ، فإننا نتساءل عن سبب حصول صورة بعينها فى موضوع بالذات دون غيره من الموضوعات الأخرى ، إذ كيف يتحول المعدن الأصفر فيصبح تمثالا ، وكيف يشقى المريض ويصبح سليما معافى ، وكيف تتحول الفضة وتصبح نقوداً أو كائناً ؟ .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن المادة فى هذه الحالات هى : المعدن الأصفر وجسم المريض والفضة ، وهذه هى العلة المادية التى تفسر تساؤلنا عن مم يتكون الشيء ؟ أى عن المادة التى يتركب أو يصنع منها الشيء ؟ فإذ الشئ إذن هى التى يتضمنها مفهوم العلة المادية (١) عند أرسطو . ، وهى أول أنواع العلل التى أشرنا إليها . أما العلة الثانية العلة الصورية (٢) أو الصورة أو النموذج أو الماهية . وبالنسبة للأمثلة التى ذكرناها تكون العلة الصورية (٣) هى فكرة المثال الموجودة فى ذهنه عن التمثال ، وفكرة الطبيب المعالج للمريض عن الصحة ، وفكرة صانع الكأس عن هذا الكأس ، قبل صنعه ، أما العلة الفاعلية أو المحركة فهى التى تشير إلى الفاعل : كالطبيب بالنسبة للمريض أو كالمثال بالنسبة للتمثال وكالآب بالنسبة للطفل .

أما العلة الغائية (٤) وهى رابع أنواع العلل ، فهى الحالة النهائية أو التامة وهى التى خرج من أجلها الشئ من القوة إلى الفعل ، وذلك كالصورة

-
- (١) المرجع السابق — الكتاب الثانى — ف ٣ — س ١٩٤ ب — سطر ٢٣ — ٢٦
(٢) " " " " " " سطر ٢٧ — ٢٩
(٣) " " " " " " سطر ٣٠ — ٢٩
(٤) " " " " " " س ١٩٤ ب — س ٣٢ — ٣٥ وكذلك س ١٩٥ أ ب

النهائية التي يتحول إليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالا لأبولون مثلاً ، وكصورة الصحة التي يتحول إليها السكان المائل للشفاء بفعل الطبيب والدواء ويضرب أرسطو لنا مثلاً آخر يوضح لنا فيه هذه العلة الغائية فيقول : إن الصحة هي سبب التنزه ، فإننا إذا سألنا الشخص الذي يتنزه عما يهدف إليه من قيامه بهذه الرحلة ؟ فإنه يجيبنا على الفور بأنه يتنزه لكي تكتمل صحته أى أن الصحة هي الغاية أو السبب في التنزه .

ويشير أرسطو إلى أن هذه العلة تتعدد في الشيء الواحد ، ففي التمثال نجد المثال علة فاعلية ، والمعدن علة مادية ، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية ، وصورة التمثال النهائية هي علة غائية . ومهما يكن من شيء فإن هذه العلة التي أشرنا إليها تقع في أربعة أنواع ، ويصفها أرسطو بأنها كالحروف بالنسبة للمقطع ، ويعنى أرسطو بهذه الإشارة ، أن الحروف هي علة تكوين المقطع أو تركيبه ، وكذلك فإن المادة الأولية هي علة مادية للأشياء المصنوعة ، كما أن النار والعناصر الأخرى هي أيضاً علة تركيب الأجسام . وعلى الجملة فإن الأجزاء تعتبر عللاً بالنسبة ، للكل الذي يتكون منها ، تماماً كما تعتبر المقدمات في الاستدلال علة للنتيجة . وهي تعتبر كذلك لأنها تبين لنا مِم يتكون الشيء ، أى أنها تشير إلى المقوم المادى له Substratum . أما المقطع الكلامي نفسه ، والشيء المصنوع ، والجسم ، فهى تشير إلى نوع آخر من العلة وهو العلة الصورية ، فالجسم مثلاً هو الصورة التي تعبر عن اجتماع طائفة من العناصر في كل ، بينما نجد العلة الفاعلية لاجتماع هذه الأجزاء أو العناصر ليست هي المادة أو الصورة وحدهما بل الصانع أو الفاعل الذي استخدم العناصر وشكلها بحسب ما لديه من فكرة أو صورة ، وقام بصنع الجسم ، وذلك كما هو الحال

بالنسبة لبأذر البذور والطبيب وللأدب ، فكل منهم أيضا يعتبر فاعلا بالنسبة للنبات وللصحة وللطفل على التوالي .

الواقع أن أى علة من هذه العلة تعتبر مبدأ للتغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء . ولكن يبدو أن العلة بمعنى الغاية ، أو الخير ، (١) أى العلة الغائية ، تعتبر ذات وضع ممتاز بين العلة الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها ، بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلة ، ومفهوم العلة الغائية كما ذكرنا يتيح لها هذا المركز الممتاز بين العلة ، وسيوضح دور العلة الغائية حين الكلام على مشكلات ما بعد الطبيعة . على أننا نكتفى بالإشارة هنا إلى أن كل فاعل ، إنما يفعل ، لغاية يتوخاها من فعله . وهذا القول يصدق بالنسبة للأمور الإنسانية كما يصدق بالنسبة للوجودات الطبيعية . فالغائية ، مبدأ أساسى فى الطبيعة وإذا كان الطبيعيون السابقون على سقراط قد أهملوا الإشارة إلى هذه العلة ، فإن ذلك يرجع إلى أنهم عجزوا عن إدراك مبادئ التكرين الطبيعى المتكامل مكتفين بالإشارة إلى العلة المادية وحدها مما أدى إلى تخطيطهم وعجزهم عن تقديم صورة مكتملة للتفسير الطبيعى للوجود .

غير أن هؤلاء الطبيعيين قد أشاروا إلى أن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ وجوده وحركته وتكامله ، إذ أن المادة التى يتركب منها مادة حية ، فكأنهم يشيرون بذلك إلى العلة الصورية للوجود الطبيعى دون أن يذكروا ذلك صراحة . ويعزى الفضل إلى أرسطو فى أنه كان أول من فصل القول فى علل تكوين الموجود الطبيعى . وقد ميز بينه وبين غيره من

(١) يقول أرسطو فى هذا الموضع من كتاب الطبيعة ص ١٩٥ أنه إنه لا يهم كثيرا أن يكون هذا هو الخير بالذات أو الخير الظاهرى ، ، وهذه إشارة الخير بالذات عند أفلاطون وكيف أن الخير الظاهرى هو مجرد خير سطحى وهمى وكاذب حسب تفسير أفلاطون ، أما بحسب أرسطو فإن للخير مفهوما واحدا سيثير إليه فى دراسته الأخلاق .

موجودات الصناعة : ففى الموجودات الطبيعية كالحوانات والنباتات والعناصر
نجد ، الطبيعة ، مبدأ أو علة للحركة والسكون ، أى أن هذه الأشياء الطبيعية
حاصلة فى ذاتها على مبدأ حركة وسكون . بينما موجودات الصناعة والفن :
كالسرى والتمثال والصور المرسومة ، غير حاصلة على مبدأ مغروس فى ذاتها
كالطبيعة بالنسبة للموجودات الطبيعية . ولهذا فإن المبدأ الخاص بأشياء الصناعة
والفن يعتبر مبدأ بالعرض بالنسبة لها ، وذلك لأنه موجود فى شىء آخر خارج
هذه الأشياء . فثلا نجد أن المبدأ بالنسبة للسرى ، هو ، النجار ، الذى صنعه .
وكذلك ، المثال ، يعتبر مبدأ بالنسبة للتمثال ، إذ هو الذى قام بنحته حتى اتخذ
صورة و تمثال ، معين ، وكان من الممكن أن تظل هذه القطعة من الحجر بدون
تعبير ، إذا لم يتدخل المثال فينشئ منها تمثالا . والفرق بين موجودات الطبيعة
وموجودات الفن ، هو أننا نجد أنفسنا فيما يختص بالموجودات الطبيعية أمام
قوة فاعلة حالة على الدوام فى الموجود يتصرف بحسبها . أما فى موجودات الفن
والصناعة فإن القوة الفعالة تكون خارجية وغير حالة فى الشىء المصنوع بحيث
تنفصل عنه بعد إنجازها .

ويشير أرسطو إلى أن علاقة الصورة بالهيولى فى الموجود الطبيعى علاقة
داخلية حالة ، أما فى الموجود الصناعى فهى علاقة تفرض من خارج أى بتأثير
فاعل ، خارجى .

العلية وحالاتها : Modes of causation

اتضح لنا كيف يحدد أرسطو العلل ويجعلها فى أربعة أنواع ، إلا أن هذا
التحديد إنما ينصب على العلل من ناحية طبيعتها ، فيبقى إذن أن نستعرض أقسام

هذه العلل من حيث حالات استخدامها ، أى من حيث أوضاع (١) استخدامها المختلفة ، إذ أن العلة . تؤخذ بمعان كثيرة ، فبين العلل التى تكون من نفس النوع نجد المتقدم والمتأخر ، وما هو منفرد وما هو جنس ، وما هو بالذات وما هو بالعرض ، كما نقول مثلاً إن بوليكليتوس علة فاعلة للتمثال ، وكون بوليكليتوس هذا مثلاً علة أخرى ، إذ أنه حدث عرضاً أن هذا التمثال يدعى بوليكليتوس ، وكذلك الأعراض منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد . والعلل أيضاً إما أن تكون بسيطة أو مركبة . وأخيراً فإن هذه العلل سواء كانت ذاتية أم عرضية ، إما أنها تكون بالقوة أو تكون بالفعل (٢) .

ويذكر أرسطو أنه ينتج عن هذا :

١ - أن العمل الجزئية التي تكون بالفعل تحدث أو لا تحدث في نفس الوقت مع معلولاتها .

٢ — أنه يتعين أن نصل دائماً إلى أكثر العلل سموًا وكلا.

وأخيراً فإننا نجد أن علل الاجتناس يتعين أن تكون أجناساً ، وأما علل
الجزئيات فإنها تكون دائماً جزئية ، وأما علل ما هو ممكن فإنها تكون بالقوة ،
وكذلك فإن علل ما هو بالفعل تكون بالفعل .

هذه إذن هي الأوضاع المختلفة التي تستخدم فيها العلل ، ونجد هذه الحالات في كل نوع من أنواع العلل الأربعة .

(١) المرجع السابق - الكتاب الثاني - ف ٣ - ص ١٩٥ أ .

(۲) ، ، ، مس ۱۹۵ پ .

الصدفة والاتفاق : (١)

بعد أن فصلنا القول في العلل وأنواعها وحالات استخدامها ، يتعين أن نبحث عن طبيعة الصدفة والاتفاق وهل يمكن اعتبارهما نوعين من العلة ؟ يذكر أرسطو أنه يقال بأن الصدفة والاتفاق علتان تصدر عنهما أشياء كثيرة فبأي معنى إذن يمكن لهما أن يشتركا في الفعل مع العلة التي ذكرناها ؟ . ويجب أيضا أن نعرف هل الصدفة شيء آخر غير الاتفاق ، أم أنهما شيء واحد ؟ . وسيتضح لنا ذلك من دراسة طبيعة كل منهما ومعرفة صلتها بأنواع العلية الأخرى .

إن البعض — كما يقول أرسطو (٢) يشك في وجودهما ، فيقال أن أي شيء لا يحدث صدفة ، ذلك أنه توجد بالضرورة علة لجميع الأشياء التي نقول إنها تحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق ، فمثلا حينما يذهب رجل إلى السوق صدفة فيلتقي بشخص كان يرغب في مقابلته ، ولو أنه لم يقصد أن يقابله حينما توجه إلى هذا المكان ، فمع أن هذا يعتبر من قبيل الصدفة بالنسبة له إلا أن ثمة علة لذهابه إلى السوق أصلا وهي رغبته في إنجاز بعض أعماله ، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الحوادث التي نرجعها عادة إلى الصدفة ، فإننا إذا تدبرنا الأمر جيداً فسنجد عللا لهذه الأحداث .

ومن ناحية أخرى فإن الطبيعيين الأوائل لم يعدوا الصدفة علة رغم تعدد ما أورده من علل للطبيعة مثل المحبة والكراهية والعقل والنار أو ما شابه ذلك .

(١) الصدفة Chance

الاتفاق Spontaneity

(٢) المرجع السابق ك ٢ ص ١٩٦ أ

وقد يبدو هذا الموقف غريبا سواء كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى الصدفة عمداً أو عن غير عمد ، لا سيما وأنهم كانوا يستخدمون ، الصدفة ، أحيانا ، وذلك مثل ما فعله أنباذوقليس ، الذى قال : بأن الهواء لا ينفصل دائما ويرتفع إلى المنطقة العليا ، ولكن ذلك يحدث عن طريق الصدفة . ومعنى هذا أن الهواء لا يرتفع إلى أعلى بطريقة منتظمة أى أن ذلك غير مطرد الحدوث ، فقد يرتفع الهواء أحيانا إلى أعلى وقد يهب أحيانا أخرى في اتجاه آخر .

يقول أرسطو : وعلى أية حال فإن أنباذوقليس يذكر في كلامه عن التكوين الطبيعى أنه يتصادف أن يهب الهواء إلى أعلى في وقت ما ، ولكنه غالبا ما يهب في غير هذا الاتجاه . .

وكذلك فيما يختص بأعضاء الحيوان فإنها حسب قول أنباذوقليس تتكون عن طريق الصدفة . ومعنى هذا أن أنباذوقليس فى نظر أرسطو قد جعل الصدفة مبدأ التفسير الطبيعى ، وعلى الرغم من أنه قد أشار إلى مبدئين آخرين هما المحبة والكراهية ، ولا يتفق القول بهذين المبدئين مع القول بالصدفة كبداً للطبيعة .

ويستطرد أرسطو فى عرضه لمواقف القائلين بالصدقة أو بالاتفاق من القدماء ، فيذكر أن فريقا منهم يرجع تكوين عالمنا هذا إلى الاتفاق ، وهو يعنى بهذه الإشارة الفيلسوف الذرى ديمقريطس ، إذ أنه القائل بأنه عن طريق الاتفاق قد حدثت الدوامة الأولى والحركة التى كانت سببا فى انفصال العناصر وترتيب الكون على النظام الذى نشاهده عليه الآن ولكن

الأمر الذى يدعو إلى الدهشة فى نظر أرسطو ، أن هؤلاء القدماء بينما يرون أن النباتات والحيوانات لا تصدر عن الصدفة إذ أن لها عللا كالطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك ، نجدهم من ناحية أخرى لا يرتبون عللا مماثلة للسماء ، بل يذكرون أنها هى الموجودات الأكثر ألوهية ، تصدر عن الصدفة ، ومن ثمة فإن نظريتهم هذه لا يقبلها العقل (١) . ففى عالم السماء لا يصدر أى شئ عن طريق الصدفة ، بل كل موجودات هذا العالم تخضع لنظام ضرورى معقول .

وينطبق هذا النقد الأرسطى أيضا على النظرية الرواقية التى نسبت خطأ إلى أنكساغوراس وهى القائلة بأن الصدفة علة تستر فى العقل الإنسانى لأنها شئ إلهى وخارق للطبيعة إلى درجة السمو والرفعة .

الصدفة : (٢)

فما تعريف الصدفة إذن على وجه التحديد ؟ إننا إذا استطعنا أن نحدد مفهومها أصبح فى إمكاننا أن نميز بينها وبين العلل الأخرى من ناحية ، ثم بينها وبين الاتفاق من ناحية أخرى . الواقع أن الحوادث والوقائع التى تحصل دائما وفى الغالب بنفس الطريقة لا يمكن أن نقول عنها أنها تحدث صدفة بل الحقيقة أنها تحدث بالضرورة . ولكن ثمة حوادث ووقائع تحصل استثناء أو نادرا ، ومن ثم فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة ، ومن الحوادث ما يحصل بصدد شئ معين وبعضها الآخر لا يحدث

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ ب .

(٢) المرجع السابق - نفس الموضع . س ١٠ وما بعده .

بسبب أى شىء ، والطائفة الأولى من الحوادث يحصل بعضها عن طريق الاختيار وبعضها الآخر بدونه ، ولكن ما يحصل بالاختيار أو بغيره إنما يحصل بسبب شىء معين ، ومن ثمة فإننا نرى أن الحوادث التى تكون استثناءاً للضرورة أو لدوام الحدوث يوجد من بينها ما نستطيع أن نطبق عليه التحديد الغائى ، وهذه الحوادث أو الوقائع التى تحصل بسبب شىء معين إنما تحدث جميعها عن طريق الفكر أو الطبيعة . أما إذا حدثت عرضاً فإننا نقول إنها نتيجة للصدقة . ويمكن فى هذه الحالة أن نميز بين نوعين من العلة فنقول : علة بالذات وعلة بالعرض ، والعلة الأولى ضرورية ومعينة وأما العلة الثانية فهى عرضية ، ولا معينة . ذلك لأن أعراض الشىء الممكن تكون ذات كثرة لا متناهية . وإذن حينما تطرأ هذه الصفة العرضية على الوقائع التى تحصل بصدد غاية ما ، فإننا فى هذه الحالة نشير إلى أن ذلك قد حدث نتيجة للصدقة ويضرب أرسطو لذلك مثلاً فيقول (١) :

إنه حينما يذهب الدائن إلى السوق ويحدث أن يلتقى بالمدين عفواً ويتقاضى منه الدين فإن هذا يكون نتيجة للحظ أو للصدقة ، ذلك لأنه لم يذهب إلى السوق لكي يلتقى المدين بل أن لقاءه العرضى معه جاء نتيجة للصدقة وحدها ، وعلى العكس من ذلك إذا كان الدائن قد ذهب باختياره ، ويقصده لتحقيق هذه الغاية أى تقاضى الدين ، فإن هذا لا يكون صدقة . فليست الصدقة إذن علة كالإرادة أو الطبيعة بل هى علة بالعرض ، بمعنى أن العمل الذى كان من نتيجته سداد الدين بالنسبة للدائن لم يقصد حصوله أصلاً ، فهذا مجرد تقابل عرضى بين الفعل والنتيجة . وتحدث الصدقة استثناءً وهى خاصة

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ .

بالأمور الإنسانية التي تحتل الاختيار ، وذلك على العكس من الاتفاق
إذ أنه خاص بما لا اختيار له من الأمور الطبيعية كالجماد ، ومن الكائنات الحية
كالحيوان والطفل .

وينبئ أرسطو إلى أنه لما كانت الصدفة تحدث استثناءً فإن العال التي
تسبقها يجب أن تكون لا معينة ، وينطبق اللاتعيين أيضاً على الصدفة نفسها .
ويجب أيضاً ألا نقبل الرأي القائل بأنه لا توجد أفعال نتيجة للصدفة ، ذلك أننا
قد أشرنا إلى أن الصدفة علة بالعرض وأن ثمة أفعال عرضية هي التي تدخل في
نطاق الصدفة ، أما من حيث كونها علة مطلقة فإنها تكون علة للأشياء
أو لا تكون علة لأي شيء .

والصدفة على هذا النحو تكون مضادة للعقل ، لأن العقل يدخل في نطاق
الأمور التي تحدث دائماً وفي الغالب بينما الصدفة تحدث استثناءً ، لا يحدث على
الدوام ، وإذن فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض لأمور لا تقبل أن تحدث
باستمرار وبصدد غاية معينة (١) .

(١) المرجع السابق . نفس الموضع .

Both are then, as I have said, incidental causes.
Both chance and spontaneity — in the sphere of things
which are capable of coming to pass not necessarily, nor
normally and with reference to such of these as might
come to pass for the sake of something.

التمييز بين الصدفة والاتفاق (١)

ولكن الاتفاق يختلف عن الصدفة في أن ميدانه أوسع منها فهو أكثر شيوعا منها . والواقع أن كل حدث يكون نتيجة للصدفة يعتبر في نفس الوقت أمراً اتفاقياً ، ولكن العكس غير صحيح إذ أن أى أمر اتفاقى لا يعتبر صدفة ، ذلك أن الموجودات التى لا تختار لا تستطيع أن تنتج أى فعل للصدفة ، فالحيوان والطفل والجماد كما أشرنا ليست فاعلة للصدفة لأنها ليست لديها القدرة على الاختيار إلا أننا قد نلحق بها فعل الصدفة عن طريق التشبيه المجازى ، كما نقول عن الأحجار التى سببنى منها المعبد إنها أحجار سعيدة ، بينما يظل ما جاورها من أحجار فى الجبل موطناً للنعال . فالصدفة إذن خاصة بالكائنات ذات الإرادة ، أما الاتفاق فهو خاص بغيرها من الكائنات . يقول أرسطو : « ومن ثم فإننا نرى أنه فى نطاق الأشياء التى تحدث بسبب غاية ما - عندما تحدث أشياء دون أن تترسم هذه الغاية أو النتيجة وتكون عللاً خارجة عنها - فإننا نقول فى هذه الحالة إنها معلولات اتفاقية ، ونقول أيضاً إنها معلولات للصدفة إذا كانت متعلقة بالأشياء القابلة للاختيار ، وبذلك تلحق بالموجودات التى لها هذه القدرة (٢) .

ويضرب أرسطو لقوله هذا مثلاً فيقول : إن الرجل الذى يخرج للنزهة لى يتخلص من الطعام الذى تمتلئ به أحشاؤه . فإذا لم يتم ذلك بعد انقضاء النزهة فإننا نقول بأن نزهته كانت عبثاً (in vain) (٣) وهذا

(١) المرجع السابق .. ص ١٩٧ ب

(٢) .. ص ١٩٧ ب . ص ١٨ - ٢١ .

(٢) .. ص ١٩٧ ب . ص ٢٣ وما بعدها .

يعنى أن ذلك الذى اعتبرناه وسيلة للراحة الجسمية وهو الناية من الزهمة ، أصبح لا فائدة منه ، ومن ثم فإنه يقال بأن ما حدث هنا حدث اتفاقا ، لأن الناية لم تتحقق . وعلى هذا فإن الأمر الاتفاقى هو الحالة التى لا تتحقق فيها الناية ، أى تلك التى لا يحدث الشئ فيها بطريقة تحقق النتيجة المرجوة ، وذلك فى نطاق ما لا اختيار له من الكائنات . فالحجر الذى يصيب رجلا ما ، لم يسقط لهذا الغرض ، إذ أنه سقط اتفاقا ، وقد يكون من الجائز أن يسقط عن عمد لإصابة الرجل المار ، وفى هذه الحالة لا يقال إنه سقط اتفاقا ، وكذلك الأمر فى قطعة الصخر التى تساقطت فسدت طريق العدو فبجلت بانتصار المواطنين ، فإن سقوطها هذا يعد حدثا اتفاقيا ، لأن الحجر لم يحركه أحد لهذه الناية . وإن الفرق بين الاتفاق والصدقة ليدور كبيرا فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة ذلك أنه حينما يحصل شئ مضاد للطبيعة كان يولد طفل له عدة رؤوس فإننا لا نقول إن هذا الطفل قد ولد صدقة ، بل نقول إنه ولد اتفاقا . وعلى أية حال فإن أعمال الصدقة والاتفاق تقع لا بحسب غاية معينة ، غير أنها تلتقى عند غاية ليست معدة لها بالذات . ويكون إذن معنى الصدقة والاتفاق والتقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقى ، وترجع كل من الصدقة والاتفاق إلى حالة من حالات العلوية التى هى مصدر التغير والحركة ، لأننا نجد العلة دائما فى فاعل طبيعى أو عاقل . وفى هذا النوع من العلوية نقابل عددا لا متناهيا من العلل الممكنة .

وأخيراً يشير أرسطو إلى أن هاتين العلتين العرضيتين لا يمكن أن تتقدم إحداهما على الأخرى بل هما تآتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادئ الأخرى (١) .

الغائية في الطبيعة : -

يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات ، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آلياً بدون اتجاه إلى أية غاية فإنه قول - كما يذكر أرسطو - لا يتفق أبداً مع الواقع الطبيعي، ذلك أننا نقابل الغائية في جميع التغيرات وفي الموجودات الطبيعية وأن أي شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما ، ولنفرض أن مسكناً ما يحدث عن طريق الطبيعة ، فإنه لا بد أن يحدث بالطريقة عينها التي يقيمه بها الصانع مادام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتماء به والسكن فيه ، والعكس من ذلك صحيح ، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئاً مشابهاً للشيء الطبيعي فإنه يجب أن يتحرى في صنعه الغاية التي يحققها الشيء الطبيعي .

ومن ناحية أخرى فإن الفنان أو الصانع إما أن ينجز ما تعجز الطبيعة عن صنعه ، وإما أن يقلد الطبيعة ، فإذا كانت الأشياء الصناعية قد تم إنجازها بسبب غاية ما ، فإن أشياء الطبيعة تكون هكذا أيضاً أي موجودة من أجل تحقيق غاية ما ، مادام الصانع لا يفعل شيئاً غير تقليده للطبيعة أو إتمام ما تعجز عن صنعه (١) .

وهذا واضح بالنسبة للحيوانات غير الناطقة - تلك التي لا تفعل لا بالفن ولا بالبحث أو بالتأمل، بينما نجد الجمهور يبحث عما إذا كانت مخلوقات كالعناكب والتمل وما شابه ذلك تفعل عن طريق العقل أو أي قوة أخرى . وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فإننا نجد في الحياة

(١) المرجع السابق ص ١٩٨ ب .

النباتية ، أن النبات ينتج أوراقا لكي تمد الثمار بظل يحميها : فإذا كان الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية ، وكذلك يفعل العنكبوت في لسيجه ، والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية ، وفي جذوره التي يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة . ولما كانت كلمة الطبيعة ، تعنى أمرين : المادة والصورة ، وكانت الصورة هي الغاية بمعنى أنها تلك التي من أجلها يتم إنجاز الشيء (١) فإذا لم تتحقق الغاية في أي موجود طبيعي كما يحدث بالنسبة للمسخ ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل في المجهود الناتج ؛ ذلك أن شيئاً مالا يحدث في الطبيعة هكذا صدقة أو اتفاقاً . بل لا بد من أن يحدث كل شيء حسب غاية معينة .

ونخلص من هذه المناقشة إلى أن الطبيعة علة وأنها تعمل من أجل غاية ، ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان (٢) .

معنى الضرورة في الطبيعة :-

ويناقش أرسطو فكرة الضرورة في آخر الكتاب الثاني من الطبيعة . فيتساءل عما إذا كانت الضرورة توجد في الأشياء الطبيعية كضرورة شرطية أم كضرورة مطلقة . إن الفلاسفة في الواقع يعتقدون بأن الحائط يتم بناؤه بالضرورة لأن ما هو ثقيل يتجه إلى أسفل . وما هو خفيف يتجه إلى أعلى بالضرورة . ومن ثم فإن الأجبار وهي أناس بناء الحائط إنما توجد في أسفل وأما الطين فإنه يوجد في

(١) المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٢) د د د ص ١٩٩ ب .

أعلى خفة وزنه عنها ، وكذلك الخشب فإنه يوجد على السطح إذ هو أخفها وزنا . والحقيقة أنه بدون هذا التكوين للنزل على هذه الصورة فإنه لن يتم بناء منزل ما . ولكن يجب أن نتنبه إلى أن هذا المنزل قد بنى على هذه الصورة لتحقيق غاية أو غرض ما ، وهو السكن فيه ، فالضرورة هنا تأتي من الغاية وليس من الأشياء التي يبني منها المنزل ، وهذه الضرورة هي الغاية وكذلك فإن المنشار مثلا يكون له شكل معين ويصنع من حديد معين بالضرورة وذلك لتحقيق غرض ما . وهو لأجل أن يكون صالحا لنشر الخشب . وعلى هذا فالضرورة بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرطية وليست ضرورة مطلقة ، إذ أننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل (١) .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد الضرورة في الرياضيات وفي الأشياء الطبيعية من نفس النوع تقريبا .

ومن الواضح أن الضروري في الأشياء الطبيعية هو المادة والحركة . وعلى (الطبيعي) أن يبحث في نوعين من العلل : العلل المادية والعلل الغائية ، ولكن ميدان بحثه الحقيقي هو العلل الغائية ، ذلك لأن الغاية علة للمادة ، وليست المادة علة للغاية ، والغاية هي ما تضعه الطبيعة نصب أعينها . وفي الأمور الصناعية نجد الغاية متقدمة على العلل الأخرى كما هو الحال فيما يختص ببناء المنزل وفي الصحة (٢) .

(١) المرجع السابق ص ٢٠٠ أ .

(٢) د د د ص ٢٠٠ ب .

الحركة :

بعد أن عرض أرسطو للطبيعة والعلل ، وأشار إلى أن الطبيعة مبدأ حركة وسكون في شيء ما بالذات لا بالعرض ، يشرع في دراسة الحركة فيبدأ في تعريفها وفي الإشارة إلى لواحقها في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة ، ثم يتابع دراسته لأجزاء الحركة في الجزئين الخامس والسادس من هذا الكتاب ويختم دراسته للحركة في الجزئين السابع والثامن منه حيث يدرس فيهما الحركة بصدد المحرك والمتحرك ، فيبرهن في الجزء السابع على وجود حركة أولى ومحرك أول ، أما في الجزء الثامن فيدرس هذه الحركة الأولى وهذا المحرك الأول في ذاتهما دراسة تمهيدية كقائمة لدراستهما في ما بعد الطبيعة .

وسنحاول في دراستنا للحركة عند أرسطو أن نتبع على قدر الإمكان طريقة العرض الأرسطي بحسب ورود هذه الموضوعات في كتاب الطبيعة .

طبيعة الحركة :

أشرنا إلى أن أرسطو قد عرف الطبيعة في الجزء الثاني من كتاب الطبيعة بأنها مبدأ للحركة والسكون ، ومن ثمة فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيراً للحركة ، وهذا موضوع دراسة الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب الطبيعة . يبدأ أرسطو في هذا الفصل باستعراض منهج البحث الذي سيسير عليه في دراسته للحركة ولواحقها ، فيذكر أنه لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والتغير . فيتعين وهو بصدد دراسته للطبيعة . ألا يهمل مبحث الحركة لأنه لو أهمله لكان في ذلك إهمالاً لدراسة الطبيعة كلها ؛ ثم يجب ملاحظة أن الحركة تتم في الأجسام الطبيعية أو في تلك الأجسام التي تتميز بأنها ممتدة متصلة ، لأنه لو كانت منفصلة بالفعل فإنها لن تكون كماً متصلاً ، ولما كان

الجسم الطبيعي المتصل يكون متناهما أو لا متناهما (ومعنى قوله متناهما أن له مقدارا وحدوداً وشكلاً معيناً وصورة معينة : أما الجسم اللامتناهي فإنه لا يمكن أن نتصور له حدوداً أو نهاية أو صورة متكاملة) . فإن الجسم اللامتناهي يدخل في دراسة الحركة . ولما كانت الحركة تمتنع بدون المسكان والخلأ والزمان فإنه يجب بحث هذه المسائل أيضاً .

وبعد أن يفرغ أرسطو من استعراض المسائل التي سيتناولها بالدراسة عن الحركة في كتاب الطبيعة . يبدأ في دراسة طبيعة الحركة في ذاتها . ويذكر أنه يجب التمييز أولاً بين ما هو بالفعل دائماً وما هو تارة بالفعل وتارة بالقوة . وهذا بصدد الشخص المفرد أو الحكم أو الكيف . وكذلك بصدد مقولات الوجود الأخرى ، وأما النسبة ، فهي علاقة إضافية بين طرفين من حيث الزيادة والنقصان والفعل والانفعال والحرك والمتحرك (١) . ويقرر أرسطو بعد هذا أن الحركة لا توجد خارج الأشياء الطبيعية لأنه لا يوجد أى شيء خارج هذه الأشياء ، ذلك أن أى تغيير إنما يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية أو المحل ، إذ أن هذه هي فقط الموضوعات المشتركة للتغير . ويحدث التغير في كل من هذه الموضوعات بطريقة مزدوجة ، فالنسبة للجوهر نجد : الصورة والحرمان أو العدم . وبالنسبة للكيفية نجد : الأبيض والأسود وبالنسبة للكمية نجد : التام وغير التام ، وأما بالنسبة للنقطة أى الحركة المحلية فأننا نجد : النقطة المتجهة إلى المركز والنقطة المبتعدة عنه . أو الثقيل والخفيف . ومن ثم فإنه توجد أنواع من الحركات بقدر أنواع الوجود . ويختم أرسطو هذه الدراسة الأولية لطبيعة الحركة بإيراد تعريف لها فيذكر : إنها فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة ، أى

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٠ ب .

أنها فعل الشيء المتحرك منظورا اليه من ناحية صورته من حيث أنها بالفعل ،
لابداتها ، ولكن لكونها متحركة (١) . وقدماء الفلاسفة لم يفتنوا إلى طبيعة
الحركة ذلك لأنهم لم يكتشفوا الصلة بين القوة والفعل (٢) .

على أن هذه النظرية التي يفسر بها أرسطو الحركة تسمح - بحسب رأيه -
بتفسير العلاقة بين المحرك والمتحرك وبين الفعل والإنفعال ، فالحركة في ذاتها
واحدة ولكنها تصبح فعلا عندما تكون من ناحية الفاعل أى المتحرك ، وتصبح
إنفعالا إذا نظرنا إليها من ناحية المنفعل بها أى المتحرك . ويفصل أرسطو القول
في نظريته هذه فيذكر أن الحركة هى التى يخرج فيها المتحرك من القوة إلى الفعل ،
فكان أماننا قبل الحركة موجوداً ساكناً ، ومعنى أنه ساكن أنه متحرك
بالقوة قبل الحركة ، ووظيفة المحرك أن يحرك هذا الساكن فيخرجه من حال
القوة إلى حال الفعل ، وفى فعل التحريك هذا نجد أن المتحرك ينقل بالحركة ،
أما المحرك فيتملق به فعل الحركة ، وهذا هو معنى قولنا إن الحركة فعل ما هو
بالقوة ، . ولنضرب لذلك مثلاً . فحركة نمو الطفل إلى دور الشباب هى فعل
يتحقق بالتدريج . وهذا معنى قول أرسطو : إن الحركة فعل ناقص يتجه من
القوة إلى الفعل ، ويتدرج من القول إلى الفعل التام أى من السكون إلى الحركة ،
فالطفل يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضاً إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب ،
ولكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة ، كما أن البذرة تحتوى
على الشجرة بالقوة ومن ثم فإن أى حركة للموجود الطبيعى إنما تكون تحقفاً
فعلياً لما يكون بالقوة فى هذا الموجود .

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠١ أ .

[illegible]

أما إضافة عبارة (بما هو بالقوة) إلى التعريف الأرسطي للحركة ، وهى
تعنى من حيث ما هو بالقوة ، فذلك يرجع إلى أن الموجود الطبيعى الذى يكون
موضوعا للحركة قد يتضمن أمورا أخرى كثيرة غير تلك التى تتوجه إليها الحركة ،
وقد تكون هذه الأمور بالقوة أو بالفعل فى هذا الموجود . ويتبع ذلك أيضا
أن هذه العبارة الأخيرة تشير إلى أن القوة المقصودة تتعلق بنوع الجسم موضوع
الحركة ، فلا ينمو الطفل مثلا فيصبح فرسا ، إذ أن الحركة النامية التى يكون
من نتائجها أن يصبح الطفل رجلا متعلقة بإمكانات منروسة فى الطفل أى بقوى
كامنة فيه .

ويتضح من هذا أن أرسطو قد ربط بين الحركة وطبيعة الأشياء المتحركة ،
فليست الحركة فعلا عاما ، ولسكنها فعل محدود ومرسوم بهدف وبغاية حسب
صور الجسم الطبيعى ، وحسب القوى الكامنة فيه ، فعندما تتحقق القوى الكامنة
فى الجسم وتنتهى إلى غايتها المرسومة يكون قد تم تكوين الجسم الطبيعى . وهذا
المثال الذى يسوقه أرسطو خاص بفعل النمو غير أنه ينطبق على الاستحالة
والحركة المحلية أيضا .

ويذكر أرسطو رأيا غريبا فى تفسيره للحركة فيذهب إلى أنه لى تم الحركة
يجب أن يؤثر المحرك الطبيعى فى المتحرك بالتماس (١) .

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٢ أ :

Hence we can define motion as the fulfilment of the
movable qua movable, the cause of the attribute being
contact with what can move, so that the mover is also
acted on.

وبعد أن يعرف أرسطو مبادئ الحركة وعللها يبدأ في دراسة التغير، ولكنه قبل أن يتعمق في هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التي ترتبط بالحركة في أزمان الجمهور، وهي: اللامتناهي والمكان والحلاء والزمان. وسنشير هنا إلى هذه اللواحق قبل الكلام عن التغير وأنواعه.

لواحق الحركة:

(١) اللامتناهي: ما هي طبيعة اللامتناهي؟ لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهي معناه اللاتعيين، ومع هذا فقد سلم قدماء الفلاسفة بأن اللامتناهي موجود بالفعل. ومن بين هؤلاء الفيشاغوريون وأفلاطون^(١) والفسولوجيون، وقد دفعهم إلى ذلك ملاحظوه من لانهائية الزمان، وإمكان انقسام المقادير إلى ما لا نهاية، وفعل الكون الذي لا ينقطع، فإن ذلك يرجع إلى لانهائية المصدر التي تصدر عنه الأشياء، وكذلك من ملاحظتهم أن الشيء المحدود إنما يحده شيء آخر وهكذا، بحيث لا يوجد في النهاية أي حد معين، واستندوا أيضا إلى معاينتهم لحركة الفكر في تسلسل الأعداد

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٣ (أ) (إن كل من تعرض لهذا الجزء من الفلسفة بطريقة جديدة تكلم عن اللامتناهي، وقد أقر الجميع بأن اللامتناهي شيء بالذات لا يحمل على شيء آخر، إذ أنه جوهر قائم بذاته. ولكن الفيشاغوريين ظنوا أن اللامتناهي يوجد في الأشياء المحسوسة « لأنهم لم يحسبوا الأعداد مقارئة » وكل ما هو خارج عن السماء يعتبر لامتناهيا. أما أفلاطون فقد قال على العكس من هؤلاء بأنه لا يوجد أي جسم خارج السماء بما في ذلك المثل، ولهذا السبب فامثل لا توجد في أي مكان، أما بالنسبة للامتناهي فإنه يوجد في الأشياء المحسوسة وفي الأفكار على السواء. وعند أفلاطون يوجد نوعان من اللامتناهي هما: الأكبر والأصغر) وفيما يختص بمشكلة الأكبر والأصغر عند أفلاطون راجع الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي للمؤلف.

وزيادة المقادير ، والتقدم نحو مكان خارج العالم (١) .

والواقع أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهرًا أو كيفية أو مقرماً .
ويؤيد قولنا هذا دليل مستمد من تعريف الجسم ودليل آخر قائم على اعتبار
طبيعة الأعداد ، وأدلة فيزيقية أخرى . فالقول بجسم لا متناهى لا يتفق مع
تعريفنا للجسم لأن هذا الجسم اللامتناهى يستحيل وجوده في الواقع إذ أنه لا
يمكن أن يكون مركباً أو بسيطاً ، وكذلك فإن القول بوجود أجسام لامتناهية
يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان (٢) .

ولكن تبقى دعوى وجود اللامتناهى مستندة إلى لا نهائية الزمان وانقسام المقادير ، ولكي نحل هذا الإشكال يجب أن نسلّم بوجود اللامتناهى في درجة أقل من الوجود الفعلي ، أى أن نحمل عليه وجودا بالقوة من نوع خاص به بحيث يبقى دائما بالقوة ولا يتحقق أبدا بالفعل (٣) . وعلى هذا فاللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار في قسمته دون توقف كالمقدار ، فيمكن مثلا تقسيم المقدار إلى جزئين ، وكل جزء إلى جزئين آخرين وهكذا إلى ما لا نهاية . وبالنسبة للعدد يكون اللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار في إضافة أعداد جديدة إليه بحيث تستمر الزيادة ولا تقف عند حد معين (٤) ، ذلك لأن كلا من الانقسام إلى أجزاء والزيادة في الأعداد إذا توقفت ، بطل قولنا باللامتناهى

(١) المرجع السابق في الكتاب الثالث - من ٢٠٢ (ب) ، ٢٠٤ (أ)

[illegible]

(1) २.४, (1) २.५, , , , (२)

(٤) يلاحظ أن هذه الإشارة الارسطية إلى لانتاهي الاعداد تتفق مع ما ذكره أفلاطون عن الثنائي الاعدود *The Indefinite Dyad* غير أن أرسطو يشير إلى إمكان اللانتهى أى قبول العدد لمبدأ اللانتهى بينما يشير أفلاطون إلى أن مبدأ اللانتهى متحقق بالفعل في الثنائي الاعدود (راجع كتاب تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الاول للمؤلف) .

إذ أنه في هذه الحالة سيتحقق بالفعل ، ويصير محدوداً فنعرف صورته وشكله ، فإن كان من الجواهر المنفردة فإنه سيصبح غير منقسم ، وإن كان من الأجسام الطبيعية أو الرياضية ، فإنه سيصبح معين الشكل والصورة وعندئذ يصير متناهماً . فليس اللامتناهي إذن مركباً بالفعل كما ادعى القدماء ، ولا يستحق ما أضفاه عليه انكسار أندريس من صفات سامية . إذ أنه مضاف لما هو تام وكامل ، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى الفعل ولا يوجد شيء خارج عنه . وبذلك تبطل حجج زينون لأنه افترض أن اللامتناهي في الزمان والمكان متحقق بالفعل وهذا خطأ . وكذلك يمكن أن نرفض البراهين الخاطئة التي وضعت للتدليل على وجود اللامتناهي بالفعل^(١) . فالفرق شاسع بين انقسام الخط إلى أجزاء لا متناهية بالفعل وبين إمكان انقسامه ، ومن ثم يمكن عبور المسافة التي قال زينون عنها أنها لا متناهية في الانقسام بحيث كان يتعذر عبورها في نظره .

٢ - المكان :

بعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهي الذي يتعلق بها تعلقاً ذاتياً من حيث أنه كم متصل ، يبدأ أرسطو في استعراض اللواحق التي تتعلق بالحركة من خارج وذلك مثل المكان . فما طبيعة المكان وما حقيقة وجوده ؟

يذكر أرسطو مبدئياً أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر ، فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجود ما دمنا نشغله بالفعل ، وكذلك عندما نصب الماء من الإناء فإن الهواء يحل محله ، هذا فضلاً عما ساقه القدماء من أدلة متعددة على وجود المكان .

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٧ (أ) ، (ب) — ٢٠٨ (١)

ويشير أرسطو إلى أنه قد تنشأ صعوبات من اعتبارنا أن المكان جسم ، إذ كيف يحل جسم في جسم آخر ؟ . . فن المستحيل أن يكون المكان جسما ، لأنه في هذه الحالة سيجتمع جسمان معا (١) . . وستكون حدود الشيء هي نفس حدود المكان الحال فيه ، وحدود المكان لا عنصر لها وليست مؤلفة من عناصر ، وكذلك ليست علة وليس لها مكان بل هي تستمر في الإتساع بصدق كل زيادة (٢) ويتساءل أرسطو عما إذا كان المكان صورة أو مادة (٣) فيقول : إذا ميزنا بين ما هو نسي في ذاته وما هو نسي بغيره ، فيجب أن نميز بين المكان المشترك الحاوي لجميع الأجسام والمكان الخاص بكل جسم على حدة ، فمثلا أنت الآن في السماء لأنك في الهواء . والهواء في السماء ، وأنت أيضا في الهواء لأنك على الأرض (والأرض في الهواء) ، وكذلك أنت على الأرض أيضا لأنك في هذا المكان الذي لا يحتوي على أي شيء غيرك . فإذا كان المكان هو الغلاف الأول الذي يحوى كل جسم ، فهو من ثم نوع من الحد وبالتالي فإن المكان يبدو على هذا النحو صورة كل شيء . وعلى العكس من ذلك ، فإنه حينما يكون جزءا للمقدار فإنه يصبح مادة . ومثل هذه الدراسة تبين لنا بوضوح تام أنه يصعب أن ندرك طبيعة المكان إذا افترضنا أنه مادة أو صورة ، فن المستحيل أن يكون المكان مادة أو صورة ، إذ الواقع أن الصورة والمادة لا يمكن أن ينفصلا عن الشيء بينما يمكن للمكان أن ينفصل عنه ، ذلك لأن المكان الذي كان فيه هواء

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٩ - وفي هذا رد على زينون ، راجع

أيضا ٢١٠ ب ص ٢٢ - ٢٦ .

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٨ (أ) - ٢٠٩ (أ) .

(٣) (أ) ٢٠٩ - (أ) ٢١٠ .

يقول أرسطو بهذا الصدد : تمت موجودات أخرى توجد في المكان بالعرض مثل النفس والسماء .. لا يوجد شيء خارج العالم كله ، وبالتالي فإن جميع الأشياء توجد في السماء ، لأن السماء تشمل العالم كله . ولكن مكان العالم ليس هو السماء بل هو أطراف السماء المماسة للجسم المتحرك بحيث تكون كحد ساكن له ومن ثم فإن الأرض تكون في الماء . والماء يكون في الهواء وهذا الأخير يكون في الإثير ، والاثير يكون في السماء ، ولكن السماء لا تكون في أي شيء آخر (١) .

: 21 (r)

وينتقل أرمطو بعد هذا إلى تناول مشكلة الخلاء بالبحث ، وذلك بحسب النظام الذى أشار إليه فى مستهل كلامه عن الحركة ، فيذكر أنه من الضرورى دراسة الخلاء لأن البعض يعرف المكان بأنه جزء خال معد لقبول الجسم ، وأن الخلاء مكان خال من الجسم ، وأنه بدونه لا يمكن تفسير الحركة ، والتغير فى الكثافة وفعل التغذية وما ينجم عنه من زيادة فى الجسم (٢) .

يذكر أرسطو أن الجمهور يرى أن الخلاء امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس
وسبب ذلك أن الناس يرون أن كل موجود فهو جسمي وأن ما هو جسمي
فهو محسوس ، والمكان الذي لا يوجد فيه جسم محسوس يعتبر خلاء فكان
المكان الممتلئ هو ما يعتبر في نظرهم خلاء (٣) .

ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت الأجسام كلها ملبوسة فإنه يتعين أن يكون

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (أ) •

(۲) ، ، ، ، س ۲۱۲ (ب) .

• (ب) : (١) ٢١٣٥ " " " " (٢)

لها وزن أى أن تكون ثقيلة أو خفيفة ، وينتج عن هذا قياساً أن الخلاء هو ما لا يوجد فيه ما له وزن ، ولما كانت النقطة - وهى مبدأ الامتداد والامتداد هو مبدأ الجسم الملبوس - لا وزن لها فهى لا ثقيلة ولا خفيفة ، فإنها على هذا الأساس تصبح خلاء . وكذلك الامتداد ؛ وإذن فيمكن القول - بحسب هذا الاستنتاج - أن الخلاء مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملبوس ، ومن ناحية أخرى فإن الخلاء لا يشغله جسم ملبوس ؛ ومن ثم فإن القائلين بوجود الخلاء يقعون فى تناقض من حيث أنهم يقيمون الجسم الملبوس فى الملاء على أساس النقطة والامتداد وهما غير ملبوسان ويوجدان فى الخلاء ، وإذا كان الخلاء فى نظرم فجوة أو فجوات فى الملاء فإن الجسم كله - وأساسه الامتداد - سيدشمل على خلاء فى تكوينه الأساسى (١) .

وهؤلاء المؤيدون لوجود الخلاء على اعتبار أنه ما لا يوجد فيه جسم ملبوس هل يستطيعون تفسير مفردات الألوان والأصوات من حيث أنها غير ملبوسة ؟ وهل تعتبر فى نظرم خلاء لهذا السبب ؟ إنهم يسكتون بالرد بأن هذه المفردات إذا كانت تستطيع استقبال ما هو ملبوس فهى خلاء وإذا لم تكن كذلك فهى ليست خلاء .

وقد ظن الأفلاطونيون أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو الماء أقرب إلى العدم ، ولكن الحقيقة أن المادة لا تنفصل مطلقاً عن الأجسام المركبة منها ، وإذا كان تمت خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلاً .
ويتعين القول إذن بأن الخلاء لا وجود له سواء كفارق أو غير مفارق ،
إذ لا وجود لفجوات بين الأجسام أو ثنائياها .

ويزعم القائلون بالخلأ أنه تتعذر الحركة بدونه . فالخلأ في نظرهم هو علة الحركة وهو الذي تحدث فيه الحركة . ولكن ارتباط الخلأ بالحركة ليس ضروريا . إذ أن الخلأ ليس شرطا ضروريا لإتمام الحركة . وهذا ما لم يفتن اليه مليسوس (١) ولهذا فقد قال بامتناع الحركة لانتفاء الخلأ . ومن ثم فإن الوجود في نظره واحد ساكن .

ولكن الواقع أن التغير يتم في الملاء مع انتفاء الخلأ . وكذلك تحدث الحركة المكانية في الملاء عن طريق حلول جسم محل جسم آخر بالتبادل دون حاجة إلى فجوات خلأ خارج هذه الأجسام ويمكن ملاحظة ذلك في درامات الأشياء المتصلة في السوائل وذلك حينما نلقى حجرا في الماء .

ومن ناحية أخرى فإن التكاثر يحدث لا بضغط الخلأ بل بطرد ما يوجد في الجسم كما يطرد الماء الهواء الذي يحويه عن طريق الضغط ، (٢) .

وكذلك فانه يمكن أن يزيد حجم الأشياء لا بسبب إضافة الجديد إليها فحسب بل أيضا عن طريق التغير الكيفي وذلك كما في حالة تحويلنا للماء إلى هواء . وعلى الجملة فإن القول بالخلأ فيه افتراض لوجود وسط لامتناه يعوق حركة الأجسام الطبيعية . وكذلك فإن التجربة لا تعطينا أى شيء شبيه بالخلأ (٣) .

فلا وجود إذن للخلأ سواء بالفعل أو بالقوة مفارقاً أو غير مفارق والموضوع الوحيد للتغير الذي يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة (٤) .

(١) م . س - ٢١٣ (ب) سطر ١٢ .

(٢) م . س - ٢١٤ (ب) .

(٣) م . س ٢١٦ (١) ، (ب) .

(٤) م . س - ٢١٧ (١) .

٤ - الزمان :

بعد أن تناول أرسطو فكرة اللامتناهى والخلاء والمكان يعرض لمعلق آخر من متعلقات الحركة وهو الزمان ، فيبحث عن طبيعة الزمان وتعريفه وصلته بالحركة وبالموجودات . ومشكلة الزمان من أهم المشا كل الفلسفية وتظهر لنا أهميتها حينما نعقد مقارنة بين زماننا النفسى الشعورى وزمان الموجودات الخارجيه وحينما نقابل بين الزمان المنقضى والزمان الأبدى المطلق ، وأيضاً حينما نطلعنا الذاكرة على تدفق الزمان وتراجعته إلى الماضى الذى يتجه إلى الإينال فى القدم كلما تقدمت بنا السنين .

يبدأ أرسطو كلامه عن الزمان بقوله : إن الزمان غير موجود فى ذاته فهو كالخلاء ليس له وجود ذاتى وإنما يترامى لنا وجوده فى غموض دون أن نتسكن من تعيينه وتحديدده ، فما مضى من زمان قد انقضى ، وأما المستقبل منه فإننا نجعله وما نسميه حاضراً فإنه يزول باستمرار فى اللحظة التى نقول عنه فيها إنه حاضراً ويتحول فى الحال إلى ماض - وإذن فأجزاء الزمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل ، إن هى إلا أقسام اعتباريه لا وجود لها فى الحقيقة (١)

وقد يذهب البعض إلى أن (الآن) هو جزء الزمان وأن الزمان مؤلف من آنات أى أجزاء متشابهة يتركب منها الزمان المتصل ، والواقع أن (الآن) ليس جزء الزمان فلا وجود له فى ذاته إذ أنه لا يمكن أن يبقى كما هو أو أن يتغير من شىء إلى شىء آخر ، بل على العكس من ذلك نجد (الآن) يتلاشى كلية وينحصر دون رجعة ، فالزمان إذن امتداد معين بين اطراف مختلفة ، وهو مجرى

(١) م . س - ٢١٩ ، ب .

دافق لا يمكن إبقاؤه أو تحديده وقد اعتقد القدماء خطأ - بناء على ملاحظوه من أن الزمان في انقضاء مستمر اعتقدوا أنه الحركة الدائرية للعالم أو أنه فلك العالم . والقائل بأن الزمان حركة إنما يغفل صدور الحركة عن المتحرك وكيف أنها متعلقة به تعلقاً أساسياً (١) وكذلك فالحركة ليست متصلة اتصالاً مباشراً بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم في المكان ، والزمان في كل مكان . فالزمان إذن مشترك بين الحركات وثمت علاقة بين الحركة والزمان تجعل الزمان لا ينفصل أبداً عن الحركة فهو مشترك بين الحركات ، وكذلك فإن الزمان هو الذي يعد الحركة ومن ثم فهو مقياسها (٢) ، ولكن الحركة قد يكون من بينها البطيء والسريع بينما الزمان له هيئة رتيبة فهو إذن ليس حركة ولكنه كما قلنا يقوم بالحركة . وتحديد الزمان يتعلق بحالتنا النفسية ، وتأثر هذه الحالة بحركات الجسم ، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة ، والحركة متصلة أيضاً لأنها تتم في مكان متصل ، فيكون لدينا إذن المكان المتصل الذي تتم فيه الحركة المتصلة تلك التي تكون متصلة لأنها تتم في زمان متصل ، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة ، والحركة ترجع إلى المكان . ونحن نجد في كل من هذه المتعلقات الثلاث متقدماً ومتأخراً ، ولاحقاً وسابقاً، إلا أن علاقة المتقدم والمتأخر هذه هي

(١) م. س ٢١٨ (ب) .

(٢) م. س — ٢٢١ (أ) س ١ — .

• Time is a measure of motion and of being moved and it measures the motion by determining a motion which will measure exactly the whole motion

Further • to be in time • means, for movement, that both it and its essence are measured by time .

الخاصية الأساسية للزمان ، ومن هذا ينتج لنا تعريف الزمان بأنه ، عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، ، أو أن الزمان عدد معدود كالأشياء المحدودة فهو مؤلف من مراحل متمايزة يتلو بعضها بعضاً وبذلك يمكن عدّها (١) والذي يعد هذه المراحل هو النفس ، فإذا لم توجد نفس تشعر بالزمان وبعده فلن يوجد زمان ما بل توجد الحركة وحدها في المكان ولا يوجد ما بعدها أي النفس . والنفس هي التي تقس الزمان وتعتبره كلا واحداً يتألف من ماض وحاضر ومستقبل (٢) وقد يعتقد البعض أن (الآن) وهو طبيعة الزمان وماهيته جزء للزمان، ذلك لأنه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ، فهو الذي يجعله متصلاً وهو الذي يقسمه (٣) ، ولكن الواقع أن (الآن) حد الزمان . وأن الزمان لا جزء له بمعنى أنه ليس ثمة وحدة جزئية للزمان . ويعتبر (الآن) بداية جزء ونهاية جزء ، وهو بالنسبة الزمان كالنقطة بالنسبة للخط لا يمكن أن يقال إنها جزء الخط بل الصحيح أن يقال ان الخط نقطة تتجه في اتجاه معين . فالزمان إذن آتات مترابطة تعدّها النفس .

والآن معنيان : أولهما أنه حد الزمان، وثانيهما بمعنى الحاضر القائم حالاً، أي

(١) م . س - ٢١٩ (ب)

(٢) م . س - ٢٢٣ (أ) س ٢٠

• .. if there cannot be some one to count, there cannot be anything that can be counted; so that evidently there cannot be number ... But if nothing but soul, or in soul reason, is qualified to count, there would not be time unless there were soul, but only that of which time is an attribute i.e if movement can exist with-out soul, and the before and after are attributes of movement, and time is these qua numerable. • .

(٣) م . س - ٢١٩ (أ) ، (ب) .

(في هذه اللحظة) و (على التو) وفي كلا الحالين لا يبقى (الآن) كما هو بل إن خاصية الثلاثي التي يتضمنها الزمان تقضى على كل معنى للآن ذلك أن الزمان ينقضى باستمرار في تدفق دائم دون اعتبار لذاتية آتائه (١) .

وإذا كانت الأشياء جميعاً في الزمان فإن الموجودات الدائمة الخالدة كالعقول المحركة للكواكب والملائكة والله ، لا يمكن أن يسرى عليها الزمان بل إن هذه الموجودات تظل في سكون دائم (٢) فكان السكون الذي أشار إليه الإيليون لا ينطبق إلا على المعقولات الخالدة التي لا تكون موضوعاً للتغير ، فهذه الموجودات الأزلية لا تتحرك إذ هي ثابتة ، والزمان يتعلق بالحركة بل هو مقياسها كما سبق أن ذكرنا . ولهذا فإننا نجد عند أرسطو نوعين من الزمان : النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية ، وهو زمان الموجودات الخالدة ، ومن حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست في الزمان أو خارج الزمان فنقول إنها في الزمان بالعرض .

أما النوع الثاني من الزمان عند أرسطو فهو الزمان الإنساني الذي يرتبط بشعورنا وهذا هو الزمان المرتبط بالحركة أي هو الذي نعهده بالحركة ، وهو أيضاً الذي نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عدد ، والنفس وحدها هي التي تعد .

(١) م.س ٢٢٢ (أ) ، (ب) . . يقول أرسطو فقرة ٢٢٢ (أ) سطر ١٠ وما بعده .

• The now is the link of time ... (for it connects Past and Future time) . and it is a limit of time (for it is the beginning of the one and the end of the other) .

(٢) م.س — ٢٢٠ (أ) ، (ب) — ٢٢١ ، (ب)

والحركة التي ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نمواً أو نقصاناً أو استحالة أو نقلة . ولكن النقلة هي الأولى بأن يعدها الزمان ، إذ أنها تتم على نحو رتيب ، وقد تكون النقلة في خط مستقيم ، وقد تكون أيضاً دائرة تستمر دون توقف ، وهذه الحركة الدائرية الأخيرة تصلح أن تكون مقياساً للحركات الأخرى ، وهي أكملها جميعاً . فيتعين القول إذن بأن الزمان هو عدد هذه الحركة ، وبالتالي يمكن الكلام عن دورة الأشياء في الوجود . وبعض القدماء كالفيثاغوريين وكذلك إخوان الصفا والإسماعيلية يخضعون نظام الأحياء في الوجود إلى تعاقب الأدوار والأكوار ، وكذلك يتكلمون عن حتمية تأثير الحركات السماوية على الموجودات الأرضية (١) .

ومهما تباينت الأشياء التي يشملها الزمان ويعدها ، فإن الزمان يبقى واحداً ، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المعدودة .

التغير وأنواعه :

يعود أرسطو في الكتاب الخامس من (السماع الطبيعي) لدراسة الحركة بمعنى أوسع ، فالحركة عنده تعني التغير في الوجود بصفة عامة ، وهو الذي يتم من طرف إلى طرف آخر ضده ، فقد يكون التغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمى كوناً كتغير اللا أبيض إلى الأبيض ، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجود كتغير الأسود إلى اللا أسود ، ويسمى في هذه الحالة فساداً ، ولا يمكن أن نتصور حدوث تغير من اللاوجود إلى اللاوجود (٢) .

والتغير الذي ينصب على الجوهر وهو الكون والفساد يسمى بالتغير

(١) م.س — ٢٢٣ (ب) — ٢٢٤ (أ) .

(٢) م.س — ٢٢٤ (أ) ، (ب) .

الجوهري. أما التغير العرضي ، فهو ما يقع على الجسم المادى من حركات من حيث المكان والكيفية والسكينة (١) ، وهذه مقولات ثلاث تتعلق بها حركات ثلاث على التعاقب ، وهى النقلة والاستحالة ، والزيادة والنقصان . ويؤكد أرسطو ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك كشرط ضرورى لتتام حركة النقلة ، وكذلك فى حالة الزيادة أو النقصان .

أما الزمان والإضافة والفعل والانفعال ، فإن أرسطو يرفض أن يجعل منها مقولات . فالزمان الذى كان يظنه السابقون مقولة بذاته جعله أرسطو - كما بينا - مقياساً للحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، أى أنه أصبح متعلقاً بالحركة . وأما الإضافة فإنها لا تعتبر مقولة بذاتها عند أرسطو إذ أن التغير يقع على طرفيها .

يبقى الفعل والانفعال ، وكل منهما تغير لا يمكن أن تحدده مقولة بعينها ، فقد تكون للانفعال مظاهر جسمية ، وقد يتداخل الفعل والانفعال مع أى من المقولات الثلاث الأساسية أى المكان والسكينة والكيف (٢) .

ويفصل أرسطو القول فى الحركات المتعلقة بهذه المقولات الثلاث ، وهذه الحركات هى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان :

أولاً : أما النقلة أى الحركة الموضعية الظاهرة ، فهى تختلف باختلاف الكائن

(١) م . س - ٣٣٥ (ب) .

(٢) م . س - ٢٢٦ (١) ، (ب) .

وبشير أرسطو فى هذا النص الى غير المتحرك ، فيقول أنه على أربعة أنواع : مالا يتحرك أصلاً كالصوت وهو غير مرئى ، وما يتحرك بصعوبة ، وما تكون حركته بطيئة فى البداية ، وما لا يتحرك مع قدرته على الحركة بالطبع ، ويسمى هذه الحالة الأخيرة بالسكون المضاد للحركة ، فهو عدم حركة فى موضوع من شأنه أن يتحرك (٢٢٦ ب - س ١٥٠٩) .

المتحرك ، فالكائن الحى له نقلة تختلف عن الحجر ، أى أن حركة الجماد ترتكز إلى مركز العالم ، ثم أن هناك حركة السكوا كب وهى حركة دائرية ، وقد رأى المسلمون فيما بعد أن السكوا كب ما دامت لها حركة دائرية فهى بذلك كائنات حية . ويمكن أن نقسم حركات الكائن الحى إلى حركة من طرف إلى طرف . ثم إلى حركة دائرية لا طرف فيها إلا من الوجهة الدائرية المحضة . ولعلنا نتساءل كيف يمكن تطبيق المبدأ العام الارسطى على الحركة الدائرية ، إذ أن أرسطو قد قال بأن الحركة تغير من طرف إلى ضده . ومن المعروف أن الحركة الدائرية لا تتوقف فكيف يمكن إذن أن يقال إن فى هذه الحركة انتقالا من طرف إلى ضده ؟

ثانيا : الاستحالة : وهى التى تطرأ على الكيف كتغير لون الجلد فى حالة الانفعال أو المرض . ولا يجب أن نخلط بين هذا النوع من التغير الكيفى ، وبين التغير الجوهرى الذى يتم بإحلال صورة مكان صورة .

ثالثا : اما الزيادة والنقصان : فهى التغير الذى يطرأ على الكم وذلك كما يكبر الطفل ويصبح شابا يافعا ، وحينما يضرر المريض لقلة الغذاء .

ويلاحظ أن لكل حركة بداية ونهاية . وتنتهى الحركة إلى السكون وذلك عند ما تتحقق إمكانياتها كلها أو بعضها فى الوجود . وليست الحركة فعلا بنفس المعنى الذى نطلقه على الصورة أو الماهية . إذ هى فعل ما هو بالقوة ، أى شىء متحرك ، لا باعتبار صورته أو ماهيته فى ذاتها . بل باعتبار هذه الصورة متحركة فحسب . وإذن الحركة كفعل لا تتعلق بالصورة أو الماهية فى ذاتها إذ أن هذا يعتبر تغيراً جوهرياً بل إنها فعل بالعرض بالنسبة للصورة أو للماهية وهذا الفعل هو كون الصورة أو الماهية متحركة .

أما قول أرسطو بأن الحركة تنتهى إلى السكون عندما تتحقق سائر إمكانياتها
فذلك مثلا كالطفل : فانه يكبر وينمو لانه حاصل في جسمه على إمكانيات النمو
التي توصله إلى دور الشباب وإلى حدود النمو الذي تقتضيه صورته ، فاذا
ماتحققت هذه الإمكانيات ، أى إذا ماتحقق لهذا النمو بحسب الصورة سواء كانت
صورة النفس كتحرك أو صورة الجسم كتحرك ، فإن حركة ذلك النمو تقف
وتسكن أى أن هذا النمو لا يستمر بغير حدود ، بل يتوقف عندما يحقق ما تقتضيه
طبيعة الجسم النامي . ويبقى أن إمكانيات النمو هذه متعلقة بصورة الطفل أو
بالشيء المتحرك ، فليس للحركة من معنى إذن إلا في علاقة صورة مع مادة أى
في علاقة ما هو بالفعل مع ما هو بالقوة .

أما قول (أرسطو) إن الحركة لها بداية ونهاية فإنه يفسره بالتغير من
ضد إلى ضد (١) ، فاذا تحول شيء ما إلى السواد مثلا فمعنى ذلك أنه كان قبل
ذلك غير أسود ، وإذا كبر شيء ما فمعنى ذلك أنه كان صغيرا قبل أن يكبر ،
وإذا سقط حجر من أعلى إلى أسفل فذلك يعنى أن الحجر كان في أعلى قبل سقوطه .
وإذن فكل حركة إحلال تتم بين ضدتين : من أعلى إلى أسفل ، من أبيض إلى أسود .
فالحركة إحلال ضد مكان آخر . ويشعين شرط آخر في الحركة وهو أن بدء ما ونهايتها
يجب أن يكونا من جنس واحد . فالحركة تتم من لون إلى لون آخر ، ومن مكان
إلى مكان آخر ، وليس من لون إلى مكان مثلا . وهناك ثلاثة أجناس عليا للحركة
وهي النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان : وتحقق هذه الأجناس في
ثلاث مقولات — كما ذكرنا وهي المكان والكيف والكم على الترتيب (٢)
وفي أنواع الحركة الثلاثة نجد أن الحركة تكون بدايتها عدم صفة أو وضع ما ،

(١) م . س ٢٢٤ - ب ١٢٩ - ٢٣٩ س ١٤ - ٢١ - ٢٣٠ ب .

(٢) م . س ٢٠٠ ب

ونهايتها التي تصل اليها هي الحصول على هذه الصفة أو على هذا الوضع فالحركة تبدأ كما قلنا من اللا أبيض وتنتهي إلى الأبيض ، ومن اللاموسيقى إلى الموسيقى ، فلحظة تحرك الشيء بفعل الحركة هي لحظة عدم الصفة التي يكون عليها قبل الحركة ؛ ويبقى أن عدم الصفة السابقة على الحركة وامتلاك الصفة الجديدة التي انتهت اليها الحركة ، يبدو أن هاتين الحالتين تتمان في موضوع ثابت لا يتغير ، له صورة معينة كالإلسان مثلاً .

الكون والفساد :

لنتساءل في النهاية لماذا لم يضاف أرسطو الكون والفساد إلى الأنواع الثلاثة للحركة وجعلها جنساً رابعاً لها . والواقع أن أرسطو فعل ذلك بآدىء الأمر ولكن سرعان ما استبعد هذا الرأي ، ذلك أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ما هي عليه ، ولذلك فيمكن اعتبار هذا التغير في الحركة تغيراً بالعرض . أما في حالة الكون والفساد فالتغير (١) جوهرى ينصب على الصورة أو هو ميلاد صورة في حالة الكون واختفاء صورة في حالة الفساد ، أو بمعنى آخر هو انتقال من اللاوجود إلى الوجود أو بالعكس ، وإذا كانت الحركة هي انتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لا يمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر ، ذلك أن الجوهر لا ضده ولذلك فإن التغير في حالة الكون والفساد يحدث فجأة وبطريقة غير متصلة ، وليس كالحركة التي قد تتم بالتدرج في الزمان أى بطريقة متصلة (٢) .

(١) التغير الجوهرى كالتغير الكيميائى الذى يحدث فجأة دون سابق مقدمات .

(٢) (٢) ص ١٢٣٠ - أ .

أما التغير العرضي فهو الذى يتم بالتدريج وينبئ أرسطو إلى أنه لا يجب الخلط بين الكون وبين الحركة التى تطرأ على المادة وتعدّها لاستقبال صورة التمثال، والتغيرات التى تطرأ على البذرة وتعدّها لاستقبال الصورة التى ستكون عليها بعد استنباتها ، فإن هذه التغيرات التى تدرسها العلوم لا تعدّ كونا ، بل هى حركات ممهدة للكون أى لحلول الصورة ، وقد تحدث هذه الحركات وتنتهى فى نفس الوقت الذى تحل فيه الصورة .

ولنعرض فى النهاية إلى البواعث التى أدت بأرسطو إلى وضع نظريته فى الحركة . ويسهل علينا إذا تتبعنا المذاهب السابقة على أرسطو أن نتبين الهدف الذى يرمى إليه من وضعه لهذه النظرية ، فقد كان (هرقليطس) يرى فى الحركة سيلانا مستمرا ، أما (بارمنيديس) كما نعرف فقد نفى الحركة وبالتالي الكثرة وأثبت بدلها السكون والوحدة ، وحاول (أفلاطون) أن يوفق بين هذين الاتجاهين فقبل مبدأ هرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس ، أما مبدأ بارمنيديس فقد جعله مبدأ للعالم المعقول ، ولكنه وجد صعوبات جمة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيديس ؛ وقد أشرنا فى كلامنا عن أفلاطون إلى أنه انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لى يوجد نوعا من الاتصال والحركة والكثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التى تقوم فى الحركة وضع مبدأ الثنائى اللامعين أو اللامحدود . أما أرسطو فقد رأى فى القول بالتغير المستمر نفيا للصورة الثابتة وهو ما يبعد أيضا نفيا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هى الموضوع الحقيقى للعلم ، فإذا كانت متغيرة دائما تعذر أن تكون موضوعا لآى إدراك وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هرقليطس قد دفع بأفلاطون

إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويحدد فيه موضوعاً لدراسته ،
ولكن أرسطو يقول عن نفسه إنه سيحاول أن يجد صورة العلم في عالمنا هذا
لا أن يفر إلى عالم آخر كما فعل أفلاطون ؛ ذلك أن فلسفة أرسطو تفترض أن
هذا العالم هو الوجود الحقيقي ؛ ومن الممكن - عن طريق الاستقراء - أن نجد
في العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء وبعضها الآخر يحدد حالات
نهاية للحركة ، ومن ثم فليس هناك أى أساس للقول بالتفسير المستمر للصور
الجوهرية ، ذلك أن المشاهد في الواقع أن الصور تبقى كما هي وأننا نستطيع
التعرف على زيد أو عمرو أو حيوان ما أو نبات ما في أوقات مختلفة وإلا لما
أمكن التناغم والاتصال . ونجد أرسطو يقول : إن تجربتنا تدلنا على أن التناغم
والاتصال والتعرف على الموجودات الخارجية . كل هذه الأفعال نحس بأنها
قائمة ، فإذا لم يمكن القول بأن الصور الجوهرية في تغير مستمر . ويلزم عن
هذا الموقف نفي سبق القوة على الفعل أو اللامعين على المعين . فعند أرسطو
الفعل أو الصورة يتقدمان على القوة أو المسادة . وينتج عن هذا أن الصور
التي هي موضوع العلم تكون قديمة ثابتة . وتبقى هذه الصور الجوهرية العلل
الغائية التي توجه سلسلة التغيرات العرضية التي تطرأ على المادة .

وإذا قد انتهى أرسطو إلى رفض موقف هرقليطس . وكذلك
موقف أفلاطون الذي يقول بالجواهر الأزلية المعقولة . واعتبرها جواهر
ثابتة لا تقبل أى نوع من التغير أو الحركة . أما الجواهر الأولى فهي الصور
المتشخصة الموجودة في هذا العالم . وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو
في الحركة .

مصدر الحركة :

بعد دراستنا للحركة في ذاتها وأنواعها ومتعلقاتها يجب أن نوضح مصدرها وعلاقتها بالمحرك والمتحرك . وعلى الرغم من أن أرسطو سيفصل القول عن هذا الموضوع في الميتافيزيقا ، إلا أننا يجب أن نشير إليه ونحن بصدد علم الطبيعة .

إن كل متحرك لابد أن يتحرك بواسطة شيء آخر ، فالحركة مبدأ بالضرورة ، إذ لا يتحرك أى شيء تلقائياً من نفسه كما ادعى الطبيعيون الأوائل الذين ركبوا الحركة في ذات الموجود الطبيعي ، فأصبح الموجود حاصلًا بالطبع على مبدأ حركته وسكونه ، وعند أرسطو لا يتضمن أى موجود القدرة على الحركة بدون محرك . فالقانون الأول للحركة عنده ، أن كل ما يتحرك فإنما يتحرك بفعل شيء ما ، ويقتضى ذلك أن ننتهي إلى ضرورة التسليم بوجود حركة أولى ومحرك أول وذلك استناداً إلى استحالة التسليم بوجود حركة لا متناهية في زمان لا متناه . يقول أرسطو ، إنه لما كان كل متحرك إنمّا يتحرك بفعل شيء ما بالضرورة سواء أكان متحركاً بفعل شيء متحرك أو كان هذا المتحرك الأخير متحركاً بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر وهكذا ، فإنه يجب بالضرورة الوقوف عند محرك أول وإلا نستمر إلى ما لا نهاية (١) .

ثم أن هذا المحرك الأول الذى أثبتته أرسطو لا يمكن أن يكون متحركاً

لأنه سيكون حينئذ في حاجة إلى محرك ، ولهذا لزم القول بمحرك أول ثابت
يحرك ولا يتحرك (١) .

يضيف أرسطو إلى هذا قوله (٢) بضرورة تماس المحرك للمتحرك ، إذ
لا يجب الفصل بينهما ، ويصدق هذا بالنسبة للنقطة والاستحالة والزيادة والنقصان
على السواء (٣) .

ثم انه يجب التمييز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منها نوعاً خاصاً من
المحرك ، وأولهما حركة الكائن الحي ومبدأ حركته وهو النفس ، إذ أنها تحرك
الجسم ، فالنفس هي المحرك والجسم هو المتحرك ، وقد تم الحركة أيضاً بين
قوى النفس فتكون إحداها محركاً والأخرى متحركاً ، وذلك في حدود اتصال
هذه القوى بالجسم .

أما النوع الثاني من الحركة فهو حركة الجساد أو الكائن غير الحي ، وهذه
تقتضي محركاً من خارج يحرك غير الحي بحسب صورته ، وكذلك بحسب
الصورة التي يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم ، وإذن فالمحرك يفعل على
حسب صورته ، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء فإذا ما قبل الشيء
الحركة فإنه يتحرك بصورتها وعلى حسبها .

قدم العالم والحركة :

يدلل أرسطو على قدم العالم وأزلية الحركة والزمان . ويلاحظ أن معظم

(١) م س ٢٦٧ ب .

(٢) وقد أشرنا إليه في موضع سابق .

(٣) ٢٤٣ أ . ب .

الفلاسفة الدينيين قد عارضوا قوله هذا بقدم العالم لمناقضته لفعل الخلق الإلهي ،
ولأن إثبات وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركاً أى إثباتاً لعالم قديم إلى
جوار القديم الأول . ولأرسطو حجج كثيرة على قدم العالم والحركة ولكن
لديه حجة هامة تشير إليها أولاً وهي قوله : إن العلة الأولى ثابتة أى أنها كما هي
دائماً لها نفس قدرتها على الفعل ، وأنها تحدث دائماً نفس معلولها ، فلو افترضنا
أنه كان هناك سكون في وقت ما ولم تسكن ثمة حركة فإن معنى ذلك أنه لن
تكون هناك حركة بعد ذلك ، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة عن العلة
الأولى فإنها ستستمر قدماً وتبقى كما هي لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت
ثابتة زمناً ما ، ثم صدرت عنها حركة تسكون هي سبب العالم وحدوثه فإننا
نتساءل بدورنا ما الذي رجح في ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة في الوقت
الذي أحدثت فيه ولم تحدث في وقت آخر غيره . لا بد أن ثمة مرجحاً اقتضى
حدوثها في الوقت الذي استحدثت فيه بالصورة التي حدثت بها . وإذا سلمنا
بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير في العلة الأولى ، وقد افترضنا أنها ثابتة على
الدوام . وإذن فإننا نقع في تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل يحدث ،
هذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة . واستناداً إلى هذا البرهان على قدم العالم
برد أرسطو على انكساغوراس الذي ذكر أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً
ثم حرك الأشياء . مؤكداً استحالة هذا الرأي لأنه يعني أن العلة الأولى متغيرة
وقد افترضناها ثابتة ، فيلزم أن نرفع عنها الحركة المحدثثة في الزمان وأن نسلم
بقدم الحركة .

وكذلك يفند أرسطو الرأي القائل بأن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور
سكون ، فيتساءل عن المرجح لوجود سكون بعد الحركة ثم للحركة بعد السكون؟

وله حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متعلق بقدم الهيولى وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك والمحرك والزمان .

على أنه يجب الإشارة في النهاية إلى أن مباحث العلم الطبيعي عند أرسطو تنجّه في تفصيلاتها إلى إثبات أزلية الطبيعة أي قدم العالم : فقد سبق أن أشرنا إلى قدم المادة ، وقدم الصورة الطبيعية ، وكذلك قدم الحركة ورجوعها إلى محرك أول قديم يحرك ولا يتحرك ، ثم بينا أخيراً ارتباط الزمان بالحركة وبالمكان . وهكذا نرى صورة متكاملة لعالم قديم يتعارض تماماً مع فعل الخلق القائم على الإحداث في الزمان حسب التفسير الديني للخلق . وسنرى هل سيصلح القول « بالإبداع ، كحل وسط بين « الخلق » ، والقول « بالقدم » .

الفصل السادس

النفس عند أرسطو

١ - دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي

دراسة النفس عند أرسطو تدخل في العلم الطبيعي إذ أنه يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجودات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي . ويفهم بما كان يقصده اليونان بلفظ *psyché* الشعور ويطلقونه للدلالة على ظواهر الحياة من تغير ونمو وتحول وتعقل وإذن فقد كانت النفس على هذا الأساس مبدأ الحياة ، وتكون دراسة النفس في نظرهم دراسة للحياة وظواهرها .

ولما كان الكائن الحي يقوم على مبدئين ، هما الصورة والهيولى على رأى أرسطو وكانت النفس هي صورة هذا الكائن - وقد بينا أن العلم الطبيعي يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة بالنمو والنقصان - لذلك فإن دراسة النفس تدخل تحت هذا العلم . فعلم النفس على هذا الاعتبار يدرس الموجودات الطبيعية المركبة من صورة وهيولى .

ويدلل أرسطو على هذا الرأى بعدة أدلة منها :

١ - أن الانفعالات كالغضب والخوف لا تصدر عن النفس وحدها بل عن المركب من النفس والجسم ، ففي الغضب مثلاً نجد أن الذى يحدث هو انفعال نفسى يصاحبه تغير جسمى .

٢ — الإحساس : فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن فلا يمكن أن يقال على فائد العينين إن له قوة الإبصار ، ذلك أن هذه القدرة على الإبصار مرتبطة بالعين كعضو له .

٣ — العقل : وهو خاص بالنفس إلا أنه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس التخيل ، والتخيل لا يتحقق بدون الجسم : إذن فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي .

٢ — كتاب النفس لأرسطو :

ونجد دراسة النفس في كتاب النفس وفي الطبيعيات الصغرى .

وقد رتب الشراح كتب أرسطو ، فجعلوا الكتب المنطقية أولاً ، ثم الكتب الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس ، وأخيراً ما بعد الطبيعة :

ولو احق كتاب النفس أى الطبيعيات الصغرى ، تبحت بالتفصيل في بعض المسائل الجزئية ، التي يتعرض لها كتاب النفس ، فنجد أرسطو يفصل القول في البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللس في كتاب الحس والمحسوس ، وهو لا يخرج في هذا الكتاب عن مضمون نظريته في كتاب النفس . ثم يتكلم عن قوانين تداعى المعانى وارتباطها في كتاب الذكر والتذكر . وهو يتناول أيضاً موضوعات سيكولوجية أخرى في عدة كتب ، أهمها النوم واليقظة والأحلام . وله رسائل أخرى تنزع إلى نفس هذا الاتجاه وهي في طول العمر وقصره ، وفي الحياة والموت وفي التنفس . أما كتاب النفس . فهو المبحث الرئيسى في النفس .

ويذكر لنا صاحب الفهرست ، أن حنين نقله إلى العربية وشرحه ثامبستوريوس Thomastius ولخصه الإسكندر الأفروديسى في نحو ١٠٠ ورقة ، وحرر

ابن البطريق جوامع له ، ونقل اسحق شرح ثامبستوس إلى العربية ، ثم شرحه ابن رشد فيما يعرف بالشرح الكبير . وتخصه فيما يعرف بالشرح الصغير ، ولكنه في تلخيصه هذا يمزج آراء أرسطو في النفس بآرائه هو أى آراء ابن رشد وقد ترجم هذا الكتاب بعد عصر النهضة إلى معظم اللغات الأوروبية الحديثة وظل أساساً لعلم النفس إلى عهد قريب .

ينقسم كتاب النفس إلى ثلاث مقالات .

المقالة الأولى : في مذاهب القدماء الرئيسية في النفس : ولهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المصادر الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، ولو أنه يلاحظ أن أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبه تمهيداً للرد عليهم .

المقالة الثانية : في تعريف النفس حسب قول أرسطو ، إنها كمال أول لجسم طبيعي آلى ، . وفي دواعي القول بهذا التعريف ، هم في الكلام عن القوى الحاسة .

المقالة الثالثة : وهي في النفس وقواها ، وفي القوى المحركة إجمالاً ، وقد كان لهذه المقالة الأخيرة تأثير كبير على فلسفة أفلاطون وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام ، فقد أثارت مشكلة العقل المفارق مناقشات كثيرة رد فيها فيليبون على الإسكندر الأفروديسي وأفلاطون ، وكذلك فعل ابن رشد ، ويرجع هذا كما سنرى إلى غموض نص أرسطو في كلامه عن العقل المفارق ، وتفسير الإسكندر لهذا النص وإعتباره هذا العقل خارجاً عن النفس . وتسميته له بالعقل الفعال ، والإسكندر رسالة في العقل والمعقول يذهب فيها إلى هذا الرأي وقد حرر الفارابي رسالة في العقل نشرت مؤخراً تتضمن موقف الإسكندر هذا الذي أتبعه فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد وأبي البركات البغدادي .

٣ — مباحث عامة حول دراسة النفس^(١)

يذكر أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شيء حسن وجميل ، وهو يضع دراسة النفس في — المرتبة الأولى بالنسبة لسائر ضروب المعرفة وذلك لأسباب منها : (١) — أن هذه الدراسة دقيقة أى أنها تتطلب كثيراً من الدقة في البحث والاستقصاء : (٢) — أن موضوع هذه الدراسة وهو النفس أشرف وأسمى ما في الوجود الطبيعي : (٣) — أن دراستنا للنفس تكشف لنا عن جوانب الحقيقة الكاملة في ميدان العلم الطبيعي ذلك لأن النفس صورة الكائن الحى . ويتسكلم أرسطو بعد ذلك عن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس ، فيقول إن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس هى التعرف على طبيعة النفس ، وجوهرها ثم دراسة ما يتعلق بطبيعتها من لوازم ، ومعنى هذا أن أرسطو يريد أن يصل إلى معرفة ماهية النفس وذلك عن طريق تعريفها بالحد الثام ، وهو يتساءل عن المنهج الواجب اتباعه في هذه الدراسة ، وعنده أنه لا يوجد منهج واحد لسائر العلوم بل لكل علم منهج خاص به ، فثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسم . ويشير أرسطو إلى طريقة البحث بقوله إننا نبحث أولاً عن الجنس الذى تقع تحته النفس ، وهل هى جوهر أم شيء جزئى ؛ كيف أم كم أم شيء آخر من المقولات . وهل هى بالقوة أم أنها كمال أول ، هل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها . ؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا ؟ وإذا كانت مختلفة فهل تختلف بالتنوع أم بالجنس ؟ وهل نبدأ في البحث عن وظائف النفس أم عن النفس ذاتها ؟ ويشير أرسطو إلى أن الاتجاه العام الذى كان سائداً عند القدماء هو البحث عن النفس الإنسانية فقط ويريد هو في هذا البحث

(١) المقالة الأولى — الفصل الأول .

أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان . وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا ؟

ويرى أرسطو أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا ييسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر ، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض استطعنا تعريف حدد الجوهر بالماهية .. ينتقل أرسطو بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس . فيذكر أن الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر ، لأن الفكر قائم على التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم ، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن ، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن . وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم ، فعندما يحدث أى انفعال في النفس يحدث معه تغير جسمي ، وإذن فأحوال النفس صور حالة في هيولى ، ومن ثم فلا يجب أن نقول إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم ، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً ، ولذلك أيضاً كان البحث في النفس مما يخص العلم الطبيعي سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها . ويجمع أرسطو في تعريفه للنفس بين تعريف الجسدلى الذى يعرف الغضب مثلاً بأنه الميل إلى الإعتداء ، وبين تعريف الطبيعى الذى يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب ، فالأول يصف الصورة والثانى يصف الهيولى . أما أرسطو فيجمع التعريفين معاً ويضيف الصورة إلى الهيولى . ولما كان البحث في العلم الطبيعى يتناول الموجود المكون من صورة وهيولى لذلك كان من الضرورى اعتبار عام النفس جزءاً من العلم الطبيعى . ويضع أرسطو النتيجة النهائية للفصل الأول من المقالة الأولى — وكان قد ذكر هذه النتيجة في مستهل المناقشة ، وهى أن أحوال النفس لا تصدر عن المركب من نفس وجسم .

٤ - في تاريخ مذاهب النفس (١)

بعد أن تسكلم أرسطو عن مذهبه وحدد مشكلات البحث وعرض لعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعي ، ما يعد مقدمة لا غنى عنها للاستمرار في دراسة هذا الموضوع ، يعود فيستخدم المنهج التاريخي فيسترد مذاهب القدماء السابقين عليه في النفس حتى يميز بينها وبين مذهبه هو ، وقد أجمل ما أجمع القدماء عليه من تمييز الكائن الحي عن غير الحي في صفتين هما : الإحساس والحركة ، فمن حيث الحركة نجد أن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحي يتحرك ذكروا أن النفس هي الأولى بفعل التحريك ، وأنها من نفس طبيعة ما يتحرك ، فالنفس في نظرم هي المحرك وهي من نفس نوع الأشياء المتحركة أي أنها مؤلفة من العناصر التي قالوا بها . فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ويجعل هذه القوة المحركة سارية في جميع الأجسام فيقول إن المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد ، أما ديوجين وانكسائس فقد قالوا إن النفس هي الهواء وهي تعرف وتحرك ، ومنهم من قال بأن النفس ، جرم لطيف ناري الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك ، وهيرقليطس من هذه الطائفة فقد قال بأن النفس نار إثيرية وأنها في تغير مستمر وقد استند القمايون إلى هذا المبدأ وقال إن النفس خائدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة وقال هيبيون إن النفس ماء ... أما كريتيل فقد قال إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هذا الإحساس مرده إلى الدم . وبقى التراب فلم يقل أحد إن النفس تراب إلا هؤلاء الذين جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة كأناذوقليس فإنه جعل من ضمنها التراب فأناذوقليس إذن ذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر

وأن كل عنصر منها هو أيضاً نفس ، وقال أيضاً بالأضداد أى المحبة والكراهية ، وأن النفس مؤلفة أيضاً من قوى بالإضافة إلى العناصر ، أما الفيثاغوريين وديموقريطس ولوقيوس فقد ذهبوا إلى أن النفس نوع من النار والحرارة إلا أنهم أضافوا إلى رأيهم أن النفس مؤلفة من ذات نارية كرية الشكل لطيفة لكي تكون أسهل في النفوذ إلى الأشياء ، وذكروا أن النفس هي التي تمنح ، الحركة للحيوانات وهي كذلك الصفة الجوهرية للحياة ، ولكن فريقاً من الفيثاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا ان النفس هي غبار الهواء ، ومنهم من قال لا بل هي التي تحرك هذا الغبار ، أما أفلاطون فيتنفق معهم بقوله إن النفس هي التي تحرك ذاتها ، والحركة عنده هي أهم خاصية للنفس ، وأن كل شيء يتحرك بالنفس لكن النفس تتحرك بذاتها . ويذكر أرسطو أن السبب في قول هؤلاء الفلاسفة بهذه الآراء عن النفس هو أنهم لا يرون محركاً إلا وهو نفسه يتحرك ، فاختلف عندهم مفهوم المحرك بالمتحرك . ولم يفتنوا إلى أن الذي يحرك غير الذي يتحرك ، وعلى هذا فإن هؤلاء القدماء جعلوا الحركة في النفس تلقائية وألفوا النفس مما تتألف منه المادة .

نتقل بعد ذلك إلى الصفة الثانية وهي الإحساس الذي تميزت به النفس بالإضافة إلى الحركة . والإحساس طريق المعرفة فن حيث قولهم ان السكان الحى يعرف ويدرك الموجودات بالإحساس فقد خضعوا كلهم لمبدأ عام واحد هو أن الشيء يدرك الشيء ، ولذلك فقد جعلوا النفس تتألف من العناصر التي تدركها . فمنهم من قال بعنصر واحد ومنهم من قال بعدة عناصر ، وقال بعضهم إنها جسمانية وقال الآخرون إنها لا جسمانية ؛ ومنهم من جمع بين الجسمانية وغير الجسمانية . وقد تصور كل فريق من هؤلاء طبيعة النفس حسب رأيه في طبيعة

العناصر حتى يجعل النفس قادرة على إدراك الموجودات . ويذكر أرسطو رأياً لأفلاطون ولمدرسته يقولون فيه إن النفس عالمة ومحركة وأنها عدد يحرك نفسه ، وهم يفسرون العقل والإدراك العقلي والظن والإحساس بالأعداد . فالأعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر وهذه الأعداد من ناحية أخرى هي مثل الأشياء . والنص الذي يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض ، وتفسيره أن نفس ، الحيوان بالذات ، أي نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من المبادئ الأولى التي توجد في عالم المثل خضوعاً للبدا القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، ففي عالم المثل نجد الواحد بالذات ثم نجد مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق ، وهذه هي أصول الأشكال الهندسية أي مثلها ولما كان الجسم المحسوس الذي نقابله في تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق ، لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة في جسم ، الحيوان بالذات ، أي العالم ، ولهذا نجد أن أفلاطون يرى ضرورة تركيب النفس مما يتألف منه الجسم ، وشيء آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد ، فهناك الواحد وبعده الإثنان وهي تقابل الطول ، والثلاثة وهي تقابل العرض والأربعة وتقابل العمق — فكان النفس حاصلة على مبادئ الأجسام المعبر عنها بأعداد ، ولذلك فأرسطو يقول إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التي يتركب منها الجسم ، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون في نفس طائفة الطبيعيين مع اختلافهم عنه في طريقة تناول العناصر ، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هي نفس العناصر الموجودة في المادة ، وإذن فذهب أفلاطون في نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التي تقول بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استناداً إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه ويشذ عن هؤلا جميعاً أنكساغوراس القائل بالعقل ، والذي ميز بين العقل والنفس ، فالعقل

عنده - على عكس ديموقريطس - علة للحس والنظام ، والحس هو الذى يوحد بين العقل والنفس ، ، أما العقل عند انكساغوراس فهو مبدأ لجميع الكائنات وهو بسيط نقي وغير ممزوج ، واليه ترجع المعرفة وفعل التحريك . ولكن أرسطو بعد أن استعرض رأى انكساغوراس هذا وسمه بالغموض ، فهو - فى نظره - لم يوضح لنا كيف يعرف العقل الأشياء وبأى علة يعرفها ؟ فقد قال بالعقل ولكنه سكت عن تفصيل أى شئ . بصدد العلة وطبيعتها .

والخلاصة أن هؤلاء الفلاسفة جميعا يحدون النفس بصفات ثلاث هى : الحركة والإحساس واللاجسمية ، وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى العناصر التى قالوا بها ما عدا انكساغوراس . وعلى أية حال فإنهم ما داموا يقولون أن الشبيه يدرك الشبيه فلا بد أن تتركب النفس من سائر العناصر التى تكون موضوعاً لأدراك الحس والعقل .

• - النفس ليست متحركة بذاتها : (١)

وإذا كانت النفس مصدراً للحركة - كما يذكر أرسطو - فإنها مع هذا ليست متحركة بذاتها فهى غير قادرة على تحريك نفسها ، ومن ثم فليست للنفس حركة ذاتية بل هى محركة غير متحركة ، تحرك الجسم المتصل بها ، إذ من المستحيل أن تكون النفس حركة . . . ويذكر لنا أرسطو أنه قد بين فى موضع آخر - أى فى كتاب الطبيعة عند الكلام عن الحركة ، وفى الميتافيزيقا حين الكلام عن المحرك الأول - أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركاً .

وبعد هذه المقدمة يقسم أرسطو حركة الشئ على نحوين : فالشئ إما أن يتحرك بشئ آخر ، وإما أن يتحرك بنفسه : -

١ — فأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود في شيء يتحرك كالبحارة في السفينة ؛ فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها ؟ ولكي يجيب أرسطو على هذا التساؤل ، يفصل أنواع الحركة كما أوردها لنا في كتاب الطبيعة ، ويقول : إن النفس لو كانت متحركة بواحدة أو أكثر منها لكانت النفس في المكان بالذات ، مادامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا في المكان .

٢ — فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض ، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم في المكان ، وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعي لتتحرك فيه فهي إذن لا تتحرك بذاتها .

يبقى أنها تتحرك حركة مشتركة أي أنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذي توجد فيه وهو الذي يتحرك في الحقيقة ، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض .
ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن موقف ديمقريطس فيقول إنه كثيره من فئة الفلاسفة التي ترى أن النفس تحرك الجسم الذي تحمل فيه على النحو الذي تحرك به هي نفسها ، فعنده أن الذرات السكروية التي تتألف منها النفس تتحرك تلقائياً لأن طبيعتها ألا تبقى أبداً في سكون فتدفع منها الجسم كله وتحركه وهذا يعني أن ديمقريطس يرى أن النفس متحركة وعركة للجسم ، فيتسامل أرسطو رداً على ديمقريطس بقوله : إذا كان السكون ظاهرة نشأتهما ونلسها بالحس فكيف يكون في مقدور النفس — أي الذرات التي تتحرك حركة تلقائية — أن تحدث السكون ؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثاً للسكون ؟ وشيء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير فتنتفي التلقائية ويظل مع انتفاها التحريك بالطبع أو القسر .

وأفلاطون أيضاً على هذا الرأي فهو يتصور تحريك النفس للجسم تحريكاً طبيعياً ،
إذ أنها عند ما تحرك نفسها تحرك الجسم أيضاً لأنها متداخلة معه ، فهو - أى
أفلاطون - قد ركب النفس من العناصر وقسمها طبقاً للأعداد المناسبة حتى
تحمس غريزياً بالتناسب وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة ، وإذن
فقد تصور النفس مقداراً .

ويرد أرسطو على أفلاطون بأن يقول فى موضع آخر من محاوراته : أن
نفس العالم من نوع طبيعة العقل ، ومع أن نفس العالم لا تشبه النفس الحاسة أو
الغضبية إلا أن العقل الذى شبهها به واحد متصل كفعل التعقل وموضوع هذا
التعقل ، وهى المعقولات ؛ فكيف يمكن إذن أن نقول إن نفس العالم مقدار
مع أنها شبيهة بالعقل ؟ فكأنه أوقع أفلاطون فى تناقض مع نفسه ، فهو يقول :
إن النفس عدد أى مقدار ويقول أيضاً . إنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان
القولان متعارضان — ويستمر أرسطو فى نقد موقف أفلاطون الأول ،
وهو أن النفس عقل يتحرك قائلاً : إن النفس مقدار ينقسم فإذا كانت النفس
مقداراً منقسماً فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بحزم من هذه
الأجزاء فقط . ومن ناحية أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهى
موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل ، فكيف يدرك المنقسم — أى
النفس ذات المقدار — كيف تدرك غير المنقسم أى المعقولات ؟

ويستطرد أرسطو فى كلامه عن النقل وفعله وموضوعه ، فيبين لنا أن
التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية ، وما دام هذا التعقل دائماً لزم أن
يسكون موضوعه دائماً أيضاً . ولما كانت الأفكار العملية والنظرية محدودة
فإن العقل يستمر فى تعقل موضوعه أكثر من مرة كالحركة الدائرية فى سيرها .
وعلى ذلك فإن العقل يبدو لنا فى حالة تعقله كما لو كان سكوناً أو وقفاً أكثر من
كونه حركة وهذه هى الصفة الغالبة للتعقل الإلهى .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك جملة آراء ومشاكل تفتج عن موقف من يقولون : إن النفس متحركة بذاتها ، فهو يذهب إن أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالقدر لا يجلب السعادة فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهر النفس فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها . ومن ثم فهي حركة قسرية وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة .

ويقولون أيضا : إن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه ، وأرسطو يقصد بهذا أغلاطون ، ويستمر في عرضه لهذا الرأي بقوله . أن أصحابه يقولون إن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلا ، وينتهي إلى القول بأنه إذا كان العالم يتحرك بحركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة بل إنما تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها في العالم الذي يتحرك حركة دائرية . وهم في بحشهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذي جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح .

ويشير أرسطو إلى أن تفصيل هذا القول موجود في دراسته للحركة في كتاب الطبيعة ، ويجعل رأيه في آخر الفصل بأن يقول لنا إن هذه المشاكل التي يثيرها أصحاب هذه المذاهب راجعة إلى أنهم يضيفون النفس إلى الجسم دون أن يبينوا علة الجمع بينهما ، مع أن الواقع أن الجمع بينهما ضروري إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل والآخر وهو الجسم منفعل ، وأحدهما يحرك والآخر يتحرك ، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق ، وهم يعنون أيضا بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذي تحل فيه : ومعنى ذلك أن النفس عندهم تحل في أي بدن لا في بدن معين فهم لا يقولون بنفس معينة لبدن معين .

٦ - النفس ليست ائتلافا وعددا متحركاً بذاته (١)

يتناول أرسطو في هذا الموضع من الكتاب الرد على مذهبين : أولاً يرد على أنبأذوقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس ائتلاف ، وأنبأذوقليس يفسر هذا الائتلاف بأنه مزاج وتركيب من الأضداد ، والجسم أيضاً بدوره مركب من الأضداد . ويرد أرسطو على هذا المذهب بقوله : إن الائتلاف الذى يفسرون به طبيعة النفس دون الجسم هو فى حد ذاته تأليف وتركيب بين الأشياء الممتزجة ومهما كانت درجة التوافق أو التناسق فى هذا الائتلاف فلن يخرج عن كونه تأليفاً أو تركيباً أو مزجاً ، فإن النفس ستكون كالجسم المركب من الأضداد . وكان أرسطو يقول : ما الذى يدعمونا إلى تمييز نفس السكائن عن جسمه إذا تماثلت طبيعة النفس مع طبيعة الجسم ؟ ولما كانت النفس غير الجسم فإن المذهب غير صحيح ، وكذلك فإن التحريك لا يأتى من الائتلاف بل من النفس التى يقولون هم إنها مصدر الحركة . ويقرر أرسطو أن الذى يصدق عليه صفة الائتلاف هى الصحة والفضائل الجسمية لا النفس إذ أن النفس هى علة الصحة وعلة هذه الفضائل . ويفرق أرسطو بين معنيين للائتلاف :-

المعنى الأول هو تجالس المقادير فى تركيبها بحيث لا يسمح بدخول عنصر آخر فيها غير العناصر المكونة لها وهذا ما يمكن أن نعبّر عنه بالمركب الكيميائى والمعنى الثانى للائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة والنفس ليست ائتلافاً بأى من هذين المعنيين ، لأنها ليست مقدارا وليست تركيباً لأجزاء الجسم ، إذ أنها لو كانت كذلك ففى أى جزء من أجزاء

الجسم تحمل ١ وأيضاً سيكون العقل على هذا النحو — وهو النفس الناطقة —
مركباً . وإن تكون النفس أيضاً تناسباً في المزاج لأن التناسب في اللحم
غيره في العظم مع أنهما من عناصر متقاربة فيترتب على ذلك وجود أنفس
عدة بحسب تعدد أوجه التناسب في المزيج من أجزاء الجسم ما دامت النفس
بمعنى الائتلاف هي علة هذا المزج ، ويثير هذا المذهب صعوبات منها : كيف
يمكن لنا أن نفسر الائتلاف كما يقول به أنباذوقليس فهل هو النفس أم أنه
شيء آخر يضاف إلى الأجزاء وهل يتم هذا الائتلاف — الذي هو علة
الامتزاج — صدفة أم غير ذلك ؟ وإذا كانت النفس شيئاً آخر غير المركب
أو الممزج فلماذا تتلاشى في نفس الوقت التي يتلاشى فيه اللحم أو الأجزاء
الأخرى ؟

وإذن فالنفس لا يمكن أن تكون ائتلافاً ولا يمكن أن تتحرك دائرياً
بل تتحرك بالعرض ، فإن قيل إنها تتحرك بنفسها فإن ذلك يعني أن الموضوع
الذي تحمل فيه حينما يتحرك في المكان تتحرك النفس معه في نفس المكان ،
إذ أنها لا تتحرك بذاتها في المكان . ومن ثم فلا يجب أن نقول إن النفس
تتحرك أو تغضب أو تفرح بل إن الإنسان المركب من نفس وجسم يفعل ذلك
بواسطة النفس ، وليس معنى ذلك أن الحركة تكون في النفس بل إنها تارة
تنتهي إلى النفس وتارة أخرى تصدر عنها ، فالإحساس يبدأ من الأشياء
الجزئية المحسوسة بينما التذكر يصدر من النفس وينتهي إلى الحركة عن طريق
الحواس .

ويلخص أرسطو رده على مذهب أنباذوقليس بقوله : إن النفس لا
تتحرك ومن ثمة فهي أيضاً لا تحرك نفسها ، ولكنه يستدرك فيوجه النظر إلى

موضوع المقالة الثالثة من كتاب النفس فيقول : إنه فيما يختص بالفعل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً لا يخضع للفساد ، ويفسر قوله هذا بأن التفكير والحب والبغض وسائر الانفعالات ليست أحوالاً للعقل بل للركب من نفس وبدن ولذلك فإن هذه الأحوال تضعف بضعف هذا الإنسان أو ذاك ، أما العقل نفسه فإنه لا يفسد لأنه أكثر الروحية ولأنه لا يتفعل وهذه الفقرة بالإضافة إلى الفقرة السابقة تؤيد اتجاه الإسكندر الأفروديسي في تفسيره لأقوال أرسطو عن العقل بأنه جوهر بسيط غير فاسد ومفارق ، كما تؤيد تفسير الإسكندر للمفارقة بمعنى أن العقل خارج عن النفس .

وينتقل أرسطو في الجزء الثاني من هذا الفصل إلى الرد على مذهب زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه ، فيرد على هذا بخمس اعتراضات .

الاعتراض الأول : إذا كانت النفس عدداً فهي إذن مؤلفة من وحدة عديدة ، فبماذا تتحرك هذه الوحدة وكيف تتحرك وليست بها أجزاء متباينة ؟ إذ أنه لو كانت بها أجزاء فستكون أجزاء متماثلة يشبه بعضها البعض الآخر فكيف إذن نعين فيها الجزء المحرك من الجزء المتحرك ، وإذن فافتراض أن النفس عدد يحرك نفسه يقتضى التسليم بوجود تباين بين أجزائها ، والتباين ممنوع في الوحدة المتماثلة التي فرضوها وهي العدد ، وإذن فالنفس ليست عدداً يحرك نفسه .

الاعتراض الثاني : إذا كانت النفس واحدة — وهم يقولون : إن السطح يتولد من الخط ، والخط يتولد من النقطة — فإن حركات وحدات النفس تكون خطوطاً لأن النقطة وحدة تشغل موضعاً ، ويجب أن يكون عدد

النفس عندئذ في جهة ما ، أى له موضع ويشغل حيزاً وهذا مستحيل فالنفس ليست جرمية .

الاعتراض الثالث : إذا طرحنا عدداً من عدد آخر ، فإن باقى الطرح يكون عدداً مغايراً للطروح والمطروح منه ، ولكن فى النبات وفى كثير من الحيوان تستمر الحياة إذا انقسمت ويظهر فى الباقي بعد التقسيم عين النفس التى كانت موجودة قبل الانقسام كما هو الحال فى دودة الأرض وفى فسيلة النبات ، العقله .

والاعتراض الرابع والخامس : يقومان على نفس الأسس التى تقوم عليها الاعتراضات السابقة والفرض من هذه الاعتراضات هو إثبات أن النفس ليست عدداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنها لا تحرك نفسها أى أنها ليست عدداً يحرك نفسه .

٧ — فقد مذاهب القدماء فى النفس (١)

فى هذا الفصل يكرر أرسطو بعض مواقفه فى الفصول الأخرى ، ويستأنف الرد على زينوقراط وأنباذوقليس ، فيقول رداً على الأول : إنه إذا كانت النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم الحاس ، فبالضرورة لابد أن يشغل جسمان مكاناً واحداً بعينه ، ما دامت النفس جسماً . وينتهى أرسطو إلى القول : بأنه من الصعب بيان أحوال النفس وأفعالها كالاستدلال والإحساس واللذة والألم إذا قبلنا آراء هؤلاء الفلاسفة .

(١) المقالة الأولى . الفصل الخامس .

ويلخص آراءهم في النفس بقوله : إن بعضهم عرف النفس بأنها أولى ما يحرك ، وذلك لأنها تتحرك بذاتها وعرفها البعض الآخر بأنها اللفظ الأجسام ، وقالوا عنها جميعاً إنها مركبة من العناصر أو عنصر واحد فتكون النفس وموضوعاتها شيئاً واحداً ، بينما نجد أن العناصر والأشياء المركبة منها ليست وحدها موضوعات النفس ، إذ كيف تدرك النفس مثلاً الله وهو غير عنصري ، وكيف أيضاً تدرك المركبات من العناصر كاللحم والعظم أو أى مركب آخر وكل منها يتكون من عناصر اجتمعت بتناسب وتآليف معين كما يقول أنبا ذوقليس ؟ فلن تدرك النفس إذن هذه المركبات بحسب رأيه إلا إذا كانت هذه المركبات موجودة بكيانها المادى فى النفس ، وهذا مستحيل . والامر كذلك فيما يتعلق بالخير والشر وسائر الأشياء التى من هذا النوع ، إذ أن هذه الأشياء ليست عنصرية ، كما أن المقولات أيضاً وهى التى تفسر أنحاء الوجود ليست عنصرية .

ويستمر أرسطو فى نقده لهذا المذهب قائلاً : بأنه حسب أنبا ذوقليس سيكون الله أكثر الموجودات جهلاً ما دام الشئ يدرك الشئيه اذ كيف لسلم بوجود عناصر مادية فى الذات الإلهية ؟ وأيضاً ليس الله حاصلاً على مبدأ الكراهية فكيف نقول إنه عالم بها مدرك لها ؟ يجب إذن أن يكون هناك مبدأ يوحد بين العناصر الموجودة فى النفس . ولكن هذا المبدأ يجب على رأيهم أن يكون أعلى من النفس وربما نقول إنه العقل . وهو بطبعه أولى وحاكم على الحس . ولكن هؤلاء القدماء يرون فى العناصر أوائل الموجودات ، ولذلك لم يخرجوا من هذه الدائرة الى ما هو أبعد نطاقاً منها . وشئ آخر وهو أن آراءهم ومبادئهم تغفل التمييز بين أنواع النفوس بل تشير إلى مطلق النفس دون أن تفرق بين النباتية والحيوانية والناطقة منها .

وينتقل أرسطو بعد نفذه لآراء أنبا ذوقليس بصدد النفس إلى استعراض آراء الأورفين حولها فيرد عليهم وينتقد موقفهم ثم لا يلبث أن يتصدى لموقف طاليس الذي قال بأن العالم ممتلئ بالآلهة ويرد عليه دون أن يفهمه، فلم يقصد طاليس أن يجعل للآلهة وجوداً بذاتها ولكنه كان يقصد أن الماء الذي فسر به الموجودات مادة حية تنشأها الحياة في كل مظاهرها وكأنه عبر عن هذه الحياة بالآلهة، فقلوبه : إن الآلهة منبثة في العالم يقصد به أن الحياة منبثة في الماء وفي سائر تحولاته .

وينتهي أرسطو بعد هذا إلى القول بأن المعرفة لن تكون من صفات النفس المركبة من عناصر ، وكذلك فإن النفس ليست متحركة وإبست منقسمة إلى أجزاء لأنها إذا كانت منقسمة فما الذي يجمع بين أجزائها ويوحد بينها ؟ ويظهر أن النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقت تبتدو وفسد، فالنفس إذن هي المبدأ الذي يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحي المركب من النفس والجسم معاً .

ويشرح أرسطو بعد هذا في التدليل على ما سبق أن أشار إليه من أن هناك عدة أنواع من النفوس ، فيبدأ بالكلام عن النفس النباتية أو عن الوجودات النفس في النبات قائلاً : إن النفس بكاملها توجد في أي جزء يتر من أي نبات وهذا دليل على أن النفس واحدة وأنها غير منقسمة .

٨ - تعريف النفس وقواها ووظائفها : (١)

وينتقل أرسطو في هذا الجزء من المقالة الثانية من كتاب النفس إلى تعريف النفس وقواها ووظائفها ، ويمهد للتعريف الأول للنفس بالتمييز بين أنواع

الجوهر : فالهوى جوهر ، والصورة جوهر والمركب منهما جوهر أيضاً ، ولكن الهوى قوة والصورة كمال أول . وينتهي من مناقشة معاني الجوهر إلى وضع تعريف أول للنفس بأنها : كمال أول لجسم طبيعي آلى ، ومعنى ذلك أنها تمام الصورة لجسم طبيعي له أعضاء يسميها بالآلات .

ولما كانت النفس كمالاً لجسم له طبيعة معينة خاضعة به ، فهي لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد في أى جسم غير الجسم الذى أعدت له . ويتضمن هذا الموقف نقداً لأراء القيثاغوريين الذين يقولون إن النفس يمكن أن تحمل في بدن حيوان وتتعاقب في أبدان مختلفة حسب نظريتهم في التناسخ . ويقول أرسطو معقلاً على هذا الرأي : إن أى شيء لا يقبل أى نفس كما اتفق ، فكما لا أى شيء ينشأ فيما هو هذا الشيء بالقوة ، أى في الهوى الملائمة له ، فالنفس ضرب من الكمال ، وصورة لما هو بالقوة المستعد لقبول طبيعة معينة .

وبعد ذلك يمدد أرسطو لتعريفه الثانى للنفس بالوظائف التى تقوم بها فيقول : إن المتنفس يختلف عن غير المتنفس في أن الأول حاصل على الحياة ، وعرف الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات فنحن نجد في النبات حياة لأن به قوة ومبدأ يقبل بهما الزيادة والنقصان بنسبة مرسومة ، فالنبات ينمو في جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة ما دام قادراً على امتصاص الغذاء ، لكن النبات يخلو من سائر قوى النفس الأخرى . وإذن توجد الحياة في النبات وفي جميع الكائنات الحية الأخرى ما دامت تشتمل على القدرة على امتصاص الغذاء . وإذا تدرجنا في مراتب الحياة بعد النباتات نجد تدرجاً في الوظائف ، ففي الحيوان نجد الإحساس أساس تكوينه ، والنفس فيه أى في الحيوان هي مبدأ الوظائف الحيوية بالإجمال وهي كذلك بالنسبة للنوع الإنسانى ، وهذه الوظائف الحيوية

الموجودة في الحيوان هي قوى التغذية والحس والفكر والحركة ، ويضاف إليها التخيل والزروع لأنهما متعلقان بالإحساس.

وبستدرك أرسطو أخيراً فيقول : « أما فيما يختص بالقوة النظرية أى بعقل الإنسان فإن الأمر ليس واضحاً ، وأن هاهنا نرعى آخر من النفس ، تختلف عن النوعين السابقين . وأنها وحدها - أى نفس الإنسان الناطقة - هي التي يمكن أن تفارق الجسم كما يفرق الأزل عن الفاسد ، ولو أن هذه المفارقة عقلية لاجتماعية أما أجزاء النفس الأخرى من نامية وحاسة فهي فانية . وكأنه لا يعترف للعقل بالشخصية الفردية المميّنة لكأن حتى له نفس وجسم معين .

وبعد هذا التفصيل لانهاء الحياة للكائنات الحية ، يضع أرسطو تعريفه الثاني للنفس فيقول : « إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك في المكان ، ، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال ، من نباتية وحاسة وناطقية — ويفصل أرسطو قوى الحياة في النفس أى القوة الغذائية والزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة ، ففي النبات نجد القوة الغذائية فقط ، وفي الحيوان نجد الغذائية والحس والقوى الزوعية ، والزروع يشمل الشوق والغضب والإرادة . ونجد عند بعض الحيوان قوة الحركة وتوجد جميع هذه القوى في الإنسان مضافاً إليها قوة التفكير والعقل . وإذن فكل نفس داخلية فيها يليها ، فالنفس النباتية داخلية في الحيوانية ، والإنسانية والحيوانية داخلتان في الإنسانية كما يدخل المثلث في المربع ، وترتب قوى النفس بحيث توجد الغذائية بدون الحاسة ، ولكن النفس الحساسة لا توجد بدون الغذائية ، والنفس الناطقة أو الإنسانية لا توجد بدون قوى الغذائية والحاسة .

٩ - النفس النباتية . (١)

يفصل أرسطر الكلام في النفس النباتية أو القوة الغاذية - فيقول إنه قبل البدء في البحث عن القوة النباتية والحاسة والغاذية ، يجب أولاً أن نحدد فعل هذه القوى ، أي وظائفها لأن الوظائف أسبق عقلاً من القوى ، ويجب أن ندرس قبل هذا ما يقابل هذه الأفعال ، أي موضوعات الفعل للقوى الحاسة وهي الغذاء والمحسوس والمعقول ، ونبدأ أولاً بتفصيل القول في الغذاء والتوليد : النفس الغاذية أول قوى النفس وأهمها ، ومنها توجد الحياة في جميع الكائنات ولها وظيفتان ، التوليد والتغذية ، لأن أقرب الوظائف إلى الطبيعة لكل كائن حي كامل هو أن يخلق كائناً آخر شبيهاً به ، فالحيوان يلد حيواناً والنبات يصدر عنه نبات آخر بحيث يشارك الكائن الحي في الكامل الأزلي والأبدى بحسب طاقته ، لأن هذا هو الموضوع النزوعي لجميع الكائنات ولسائر ضروب نشاطها الطبيعي . فالتوليد إذن غائي ، أي أن غايته حفظ النوع لا بأفراد أزيلين بل بالاستمرار في خلق أفراد متشابهين بالنوع .

ويرجع إلى النفس النباتية أيضاً الاستحالة والنمو والزيادة والنقصان لأن الشيء لا يزيد أو ينقص إلا إذا تغذى ولا شيء يتغذى إلا إذا كان حياً ، وفيما يختص بالنمو نجد أن في جميع الكائنات الحية حداً وتناسباً في المقدار والنمو ، وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار كما يقول هيرقليطس ؛ وإلى الصورة لا إلى الهيولى ، من حيث أن النفس علة ومبدأ للجسم الحي وهي علة من حيث أنها

أصل الحركة وأنها غاية وأنها جوهر الأجسام المتنفسة . . . والنفس غاية لأن الجسم يلتزم حدوداً معينة في النمو بحسب صورة الكائن الحي أى النفس . ويعود أرسطو فيبحث عن فعل التغذى ، ويفصل القول في هذه الوظيفة وفي الغذاء والمغتذى ، فيذكر أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء : رأى يقول إن الضد غذاء الضد ، فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء ، وعلى العموم نجد أن العناصر الأولى الأربعة هى التى يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر مغتذى ، هذا هو رأى الأول فى الغذاء ، أما رأى الثانى فقد ذهب إليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه ، فكان الشبيه غذاء الشبيه . ولكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح ، الضد غذاء الضد ، أم الشبيه غذاء الشبيه ، يبدأ بالفحص عما نعنيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المغتذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر ، أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم ، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم ؟ وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله : إن مبدأ أن الضد يتغذى بال ضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم ، وأما المبدأ الآخر وهو أن الشبيه يتغذى بالشبيه - فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم ، وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين . والغذاء هو الذى يحفظ الحياة على الكائن الحي وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد ، أى توليد كائن شبيه بالمغتذى .

وينتهى من هذا الفصل بإيجاز عوامل الغذاء ، فيقول إن الغذاء يقوم على ثلاثة عوامل : الأول الكائن الذى يتغذى وهو الجسم الذى به النفس ، والثانى

ما به الكائن يتغذى وهو الغذاء بالإضافة إلى الحرارة الغريزية وهي آلة للنفس النباتية ، إذ هي تهضم الغذاء ، والثالث ما يغذى الكائن الحي وهي النفس الأولى أى النباتية وهي المولدة في الحقيقة لكائن شبيه بالمتغذى .

١٠ - ماهو الاحساس (١)

إن الإحساس ضرب من الاستحالة ، ولا يوجد كائن قادر على الحس بدون أن تكون له نفس . ويتساءل لماذا لا تكون أعضاء الحس هي نفسها موضوعات الإحساس أى المدركات الحسية ، أو بمعنى آخر لماذا لا يحصل الإحساس بدون المحسوسات الخارجية ؟ ويضيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند من يحملون الحواس مؤلفة من عناصر الأشياء التي هي موضوعات الإدراك الحسي ، ويستدرك فيقول إن قوة الحس لا توجد في العضو الحاس بالفعل بل بالقوة فقط ، وإذن فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ومحسوس بالقوة ومحسوس بالفعل . وعلى هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتماً على حضور المحسوس ، إذ أن حضوره ضروري لتمام عملية الإحساس فلن يكون المحسوس بالفعل في عضو الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس وعلى هذا يمكن الرد على الرأي الذي ساقه أرسطو في بداية كلامه عن الإحساس وهو أنه من الممكن أن تكون أعضاء الحس هي موضوعات الإحساس .

والمحسوسات جزئية وخارجية وهي ليست كموضوعات الفكر الكلية التي

توقف على إرادة الشخص ، فليس من الممكن إذن أن يكون وجود المحسوسات نتيجة لإحساسنا بها فقط دون الرجوع إلى الشيء الخارجى . وينتهى أرسطو كلامه فى هذا الموضوع بقوله إن ملكة الحس هى القوة ، كما أن ملكة المحسوس هى الفعل فتتفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحية حتى إذا تم الانفعال أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت برصفه .

١١ - موضوعات الإحساس (١)

بعد أن بين أرسطو ماهية الإحساس ، وعلاقته بالمحسوس يذكر أن المحسوس يقال على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعان يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ، الأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة ، وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون محسوساً بهما جميعاً ، فالأول أى الخاص كاللون للبصر والصوت للسمع . أما الثانى أى المحسوسات المشتركة ، كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ؛ فإننا ندركها بعدة حواس فى وقت واحد أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض ، كقولنا : إن هذا الأبيض ابن دياريس مثلاً ، فالموضوع المحسوس هنا هو ابن دياريس وأما الأبيض فهو متعلق بالمحسوس بالعرض فتدركه بالعرض أيضاً ، لأن الموضوع المحسوس (ابن دياريس) قد اتحد بالأبيض عرضاً ، وكقولنا أيضاً إن المر أصفر ، فإن الموضوع المحسوس هنا هو المر مدرك بحاسة واحدة وهى الذوق وأن طبيعته الذاتية هى كونه مر المذاق لا كونه

أصفر اللون . فالصفرة متعلقة به بالعرض لأنها ليست في الأصل من مكونات المرارة المدركة بالذوق ، وإذن فالأصفر بالنسبة للبرارة محسوس بالعرض .

١٢ - المحسوسات الخاصة : (١)

بعد أن تكلم أرسطو عن موضوعات الحواس ، وقال : إنها على ثلاثة أنواع أخذ يتكلم عن كل قسم منها على حدة . فيبدأ بالكلام عن المحسوسات الخاصة وهو حينما يعالج هذه المحسوسات الخاصة يتناول في نفس الوقت قوى الحس الخاصة بها ، فيتناول قوة الإبصار وموضوع الرؤية أى الإحساس البصرى والمرئى المحسوس ، ويشير أيضاً إلى الحواس الخمس وهى : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، ويقابلها من حيث المحسوسات : المرئى والصوت والرائحة والطعم والملبوس على التوالى ، ويضع أرسطو قاعدة عامة ، وهى أنه لا يوجد تماس بين المحسوس وعضو الحس ، إذ بينهما متوسط ، ولكننا نلاحظ أن موقفه قلق يصدد هذا المتوسط فيما يتعلق بإحساس الذوق واللمس ، فهو تارة يقول إن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة ، ومن ثم فلا يدرك الشيء المذاق أو الشيء الملبوس عن طريق متوسط بينهما وبين قوى الحس الخاصتين بهما ، وتارة أخرى يقول إن الذوق واللمس يخضعان لنفس القاعدة . وقد فسر الإسكندر قول أرسطو على أساس أن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة وتبعه من المحدثين هوبز ، .

(١) البصر والمرئى : وأول ما يصادفنا بالنسبة للبصر أنه لا يتم أى إبصار

للألوان إلا مع وجود الضوء ، والضوء هو فعل المتوسط الذى بدوننه لا يتم الإبصار، ويسمى أرسطو هذا المتوسط فى عملية الإبصار باسم « المشف » ، فالضوء إذن هو فعل المشف ، إذا اللون أى المرئى أو المحسوس يحرك المشف كالهواء مثلاً ثم يحرك هذا المشف - وهو متصل - عضو الحس ، وإذن فالمتوسط يجب أن يوجد بالضرورة لكي يتم الإبصار ، وكذلك المتوسط ضرورى بالنسبة للصوت والرائحة . إذ أنهما لن يحدثا الإحساس بمماسة عضو الحس مباشرة ، ولكن المتوسط هو الذى يتحرك بتأثير فعل كل منهما ، فيحرك بدوره عضوى الحس المقابلين أى الأذن والأنف . فإذا وضعنا المرئى أو المسموع أو المشموم بحيث يكون ملاصقاً أو تماساً لعضو الحس الخاص به ، فلن يحدث إحساس أبداً . ويذكر أرسطو فى هذا الموضع من كتابه : أن الأمر فيما يختص باللس والذوق هو كذلك ، على الرغم من أنه سبق أن قال فى موضع آخر بعدم ضرورة المتوسط بالنسبة لهذين الحسین .

ويبين أرسطو أنواع المتوسط فيقول : إنه فى الأصوات الهواء ، وفى الروائح لا اسم له ، إذ فيه خاصة مشتركة للهواء والماء ، وهذه الخاصة بالنسبة للمشموم كالنسبة بين المشف واللون .

١٣ - (ب) السمع : (١)

يشير أرسطو إلى حاسة السمع وموضوعها ، فلكي يكون هناك سمع يجب أيضاً أن تتحقق ثلاثة شروط (١) - ما يحدث الصوت أو القارع والمقروع . (٢) - ثم المتوسط الذى ينتقل فيه الصوت إلى السمع . (٣) - ثم أداة السمع أى الأذن ، ولن يتم سماع صوت بدون هذه الشروط الثلاثة .

فليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء ، بل هو صفة تنتقل بتوسط الهواء ، فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن . ويكون الجسم رناناً إذا كان قادراً على تحريك كتلة من الهواء نظل واحدة ومتصلة حتى تصل إلى قوة السمع ، فإذا تحرك الهواء الخارجى المقابل للأذن ، تحرك الهواء الموجود بداخل الأذن .

(١) ١٤ - (٥) الشم والرابعة :

موضوع إحساس الشم هو الرائحة ، وليس إحساس الشم دقيقاً عند الإنسان ، بل قد يكون لديه أضعف مما هو عند كثير من الحيوان . ذلك ان إحساس الإنسان بالروائح ضعيف ، ويحصل الشم أيضا بالمتوسط - وهى الهواء والماء - لا بالمماسه بين المشموم وعضو الشم ، والإنسان لا يشم بدون تنفس .

١٥ - (د) في الذوق والطعم : (٢)

يقول أرسطو : إن قوة الذوق هي ما كانت كذلك بالقوة ، وأن
الشيء المذاق هو العلة التي تخرجها إلى الفعل . ويذكر أيضاً أن المذاق نوع
من المايوس ، وهذا هو السبب في أنه لا يدرك بالجسم المتوسط الغريب .
فكما أن اللمس لا يحتاج إلى متوسط ، فكذلك الذوق لا يحتاج إلى متوسط
، الهواء والماء ، مثل المرئيات أو المسموعات . وينسب ابن رشد هذا الرأي
إلى الإسكندر . ويقول : إن هذه القوة كاللمس إذ أنها تدرك محسوساتها بوضعها
على آلة اللمس عند الإنسان ومن ثم فهي ليست بحاجة إلى متوسط ولكن أرسطو

(١) المقالة الثانية — الفصل التاسع

(۲) — — — — — المانیر

سيعود في الفصل القادم إلى معارضة هذا الرأي ، وإلى القول بضرورة وجود متوسط لكي يتم الإحساس باللس والطعم .

١٦ - (هـ) في اللمس واللموس :^(١)

اللس أكثر الحواس دقة في الإنسان ، وبدون اللس لا يستطيع أن يعيش أى حيوان . ويتساءل أرسطو في مستهل كلامه عن اللس عما إذا كان الإحساس اللسى يرجع إلى عدة حواس تختص به ؟ وعما إذا كان يحتاج إلى متوسط هو اللحم ؟ أم أنه يتم بطريقة مباشرة ؟ وهو يرد على تساؤله قائلا : « إن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد » . فالتضاد بالنسبة للبصر مثلا ، هو البياض والسواد ، وبالنسبة للسمع الحاد والغايظ ، وللذوق ، المر والحلو ... أما المعلومات فعلى العكس من هذه المحسوسات إذ أنها تشمل متضادات كثيرة يدرسها اللس في وقت واحد ، كالبارد والبارد ، واليابس ، والرطب ، والصلب واللين ، وهكذا نجد اللس موضوعات متعددة ، بينما يكون لكل حاسة موضوع واحد خاص بها ، وكذلك فبينما نجد أن لكل جنس خاص حاملا أو متوسطا معيناً ، - فالصفات التى ندركها بالسمع يكون حاملا الصوت . . . نلاحظ من ناحية أخرى أنه يتعذر علينا ملاحظة وجود مثل هذا المتوسط في اللمس لأنه لا يوجد بعد بين إحساس اللمس واللموس كذلك الذى نجده بين الإحساسات الأخرى وموضوعاتها . بعد هذا يتساءل أرسطو عن عضو اللس وكيفية إدراكه لموضوعه أى « اللموس » ؟ . ويعود أرسطو في هذا الفصل إلى نقد ما سبق أن قاله عن الذوق واللس في الفصل العاشر ، فيذهب إلى أن اللحم المتحسد

(١) المقالة الثانية - الفصل الحادى عشر

اتحاداً طبيعياً بالكان الحى هو المتوسط لقوة اللس ، وبذلك يؤيد قاعدته الأولى ، وهى أنه لا تماس أبدأ بين المحسوس وعضو الحس ، إذ يوجد بينهما دائماً متوسط حتى فى حالة اللس ، وكأنه يشير بهذا إلى أن حاسة اللس ترجع إلى الأعصاب المنبثة فى الجسم الحى على عمق معين بعد الطبقة الأولى من اللحم . وقد أشار جالينوس إلى مثل هذا رأى إذ أنه ذكر أن الأعصاب هى آلات الحس .

ويستطرد أرسطو ليفصل موقفه هذا فيقول : إن الإحساس بالنسبة لجميع المحسوسات يتم على نحو واحد ، فتحس ندرك الصلب واللين بالمتوسط ، تماماً كما ندرك المسموع والملموس والمشعوم ، إلا أنه بينما نجد أن إدراكنا لمحسوسات كالمسموعات والمرئيات والمشعومات إنما يتم لوجود مسافة أو فاصل بين عضو الحس وموضوعه - نجد من ناحية أخرى أن الإحساس بالملموس والمذاق إنما يتم عن كذب أى أنه يوجد دائماً فاصل بين المدرك الحسى والمدرك . أما فيما يختص بالملموس والمذاق ، فإن هذين المدركين الحسيين يتم الإحساس بهما عن كذب ، ولهذا فإن المتوسط بالنسبة لهما يغيب عنه ، ومع ذلك فإننا إذا فحصنا الأمر بعناية وجدنا أنه يلزم القول بوجود متوسط فى كل حالة إحساس دائماً ، رغم أننا لا نلاحظ ذلك بوضوح فى الذوق واللس .

وفرق آخر وهو أننا ندرك المرئيات والمسموعات والمشعومات لأن المتوسط يحدث فينا أثراً معيناً ، وعلى العكس نجد أن الإدراك فيما يختص بالملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل يحدث فى نفس الوقت مع المتوسط ، كما يضرب المرء على درعه فليس الدرع عند ضربه هو الذى يضرب الإنسان ، بل تتم الضربتان فى آن واحد . ويظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو الحس هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم ، فلا يحدث الإحساس أبدأ فى أى حالة تماس عضو الحس للمحسوس . ولما كنا لا ندرك

ما يوضع على عضو الحس مباشرة وتترك ما يوضع على اللحم ، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللس وليس اللحم هو عضو اللس نفسه .

والإحساس اللسى - كغيره من أنواع الإحساس الأخرى - ضرب من الإنفعال إذ أن المحسوس أى الفاعل ، يخرج عضو الحس - وهو الجزء الذى به اللس - من القوة إلى الفعل .

ويتحدث أرسطو أيضاً عن طبيعة الحاسة نفسها بعد أن ذكر لنا ، أنه لا يمكن لها أن تحس بدون متوسط ، فيقول : إن الحاسة نفسها ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة فى المحسوسات ، ففيها الحار والبارد ، واليابس واللين بدرجة متوسطة . وهذا هو السبب فى أن الحس يحكم على المحسوسات ، ذلك لأن ما هو متوسط بين ضدتين يكون أقدر على الحكم على أيهما ، إذ أنه يتوسط بينهما فيكون نقطة الالتقاء الأكثر اقتراباً من كل منهما .

وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهما بالفعل ، بل كليهما بالقوة ، فكذلك فى أعضاء الحس الأخرى ، وفى اللس أيضاً يجب ألا يسكن العضو بالفعل حاراً أو بارداً بل يكون متوسطاً بينهما لكي يدرك عضو الحس ما يزيد على هذا المتوسط أو ما ينقص عنه فى درجة الحرارة .

١٧ - عن عمل الأحساس بوجه الإجمال (١) :

يقول أرسطو : إن الحاسة فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الختم بدون أن يستبقى مادته سواء كانت من الحديد أو الذهب . وعضو الحس الأول هو الذى توجد فيه قوة

لقبول الصور المحسوسة وعلى هذا الأساس نجد أرسطو يضاهي بين العضو والقرة
فهما في نظره شيء واحد من حيث مفهومهما ، والفرق بينهما هو أن العضو
الحاس ذو كم جسمي ، أي أنه مقدار ما وامتداد في المكان على حين أن قوة
الحس أو الحاسة نفسها المتعلقة بالعضو الحاس ليست مقداراً أو كما ، بل هي
صورة ما .

وإذن فأرسطو يلخص هنا ما سبقت الإشارة إليه في الفصول السابقة ،
ويتكلم في هذا الموضع عن الإحساس بوجه عام وعن المتوسط الذي لا يتم
بدونه أي إحساس ، ويقول : إنه جعل الإحساس قوة لكي يجعل منه مبدأ
قادراً على قبول الصور المحسوسة بعد أن يخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس
الخارجي .

ويستطرد أرسطو فيذكر أن الإحساس هو القدرة على إدراك الموضوع
ونقيضه ، فالبصر حاسة للبرق واللامرئي (الظلام) فالظلام لامرئي بالنسبة
لقوة الإبصار ، والسمع حاسة للسموع واللامسموع (السكون) والمسموع
هو الصوت واللامسموع قد يكون انتفاء الحركة في الهواء وهو المتوسط
الناقل للصوت ، وقد يكون أيضاً صوتاً خافتاً تحت عتبة الإحساس السمعي
أو مصاكة أي صوتاً شديداً يعطل حاسة السمع . والشم حاسة للمشمووم
واللامشمووم أي ماله رائحة ضعيفة أو ما تكون له رائحة قوية مفسدة لآلة
الشم . وأما الذوق فهو حاسة المطعوم واللامطعوم وهو ماله طعم ضئيل جداً
أو ضعيف أو هو نافذ الطعم بدرجة شديدة مفسدة للذوق . أما اللمس فهو
حاسة الملبوس واللاملبوس ونعني باللاملبوس ما تكون فيه الصفات الملبوسة
ضعيفة جداً كالهواء ، أو ما تشتهد فيه هذه الصفات فتفسد آله اللمس .

١٨ - في عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة : (١)

يتكلم أرسطو في هذا الموضع عن عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة ، فيشير أولاً إلى أن النفس يجب أن توجد بالضرورة في أى كائن حى ، فهى علة النمو والنضوج والاضمحلال ، إذ أن هذه الأمور كلها إنما ترجع إلى التغذى . وكذلك فإن بقاء النوع في أفرادهِ يرجع بالضرورة إلى التوليد ، وهو مبدأ للقوة الغذائية . أما الإحساس فلا يوجد إلا في الحيوان ، وهو ضرورى له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها . ويفرد أرسطو لحاسة اللمس مكاناً مرموقاً في مجموعة هذه الإحساسات ويرى أن وجود اللمس ضرورى فهو لا غنى عنه لحفظ حياة الحيوان ؛ ويقول أيضاً إن الكائن يجب أن يكون مركباً لكي يوجد فيه اللمس ، فالحواس الأخرى كالشم والسمع والبصر تعمل بمتوسطات ، فإذا لم يكن في الحيوان إحساس باللمس فإنه سيعجز — إذا حصل تماس مباشر — عن تجنب بعض الأشياء وإدراك الأخرى والإقبال عليها للاتتماع بها ، فإن يستطيع بذلك أن يحفظ بقاءه ، ولذلك كان اللمس ضرورياً للكائن الحى أكثر من أى حاسة أخرى ، وكذلك فإن الذوق ضرب من اللمس فهو حاسة فحص الغذاء ، والغذاء هو الجسم الملموس فلا غنى للحيوان عن الذوق واللمس . وإذن فلا يمكن للحيوان أن يعيش بدونهما . وكذلك فإن الصوت واللون والرائحة لا تغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان فلا تؤثر في الحيوان كالذوق واللمس ، ووجودها — بأعضاء الحس الثلاثة المقابلة لها — هو من قبيل الأفضل لا الضروري ، وذلك لكي تدرك الحيوانات الراقية ، المحسوسات من بعيد بمتوسط وليس بالتماس ، كما هو حاصل في اللمس . ويعود أرسطو فيستدرك في نفس

هذا الموضع : قائلا إن وجود هذا المتوسط شرط ضروري في الإحساس باللمس أيضا ، فالملمسة تكون للحم لاللمس اللبس ، الذي يدرك بمتوسطه من جهة أن هذا المتوسط يتفعل ويتحرك بتأثير المحسوس ، ثم يتحرك الحيوان نفسه بتأثير هذا المتوسط . فالمتوسط إذن محرك ومتحرك .

١٩ - وظيفة اللمس الرئيسية (١)

يعود أرسطو إلى الكلام عن اللمس فيقول إن الحيوان إذا لم يكن عنده لمس فلن تكون عنده أى حاسة أخرى ، واللمس وحده هو الذى يدرك موضوعه مباشرة . وهنا يشير أرسطو إلى أن هذا هو رأى الشائع ، فاللمس يحصل بملمسة المحسوسات نفسها . فكأنه في آخر كتاب النفس يذكر هذا الرأى الأخير بعد إيراد الرأى المعارض له مرات كثيرة أثناء كلامه عن اللمس ، ولذلك فإن الإسكندر اعتبر أن هذا هو الرأى الأخير لأرسطو فيما يختص باللمس ، وقال مؤكداً : إن أرسطو يرى أن الملموس لا يدرك بمتوسط . ولكن هذا التحفظ الذى أورده أرسطو في آخر صفحة من كتاب النفس - وهو أن هذا الرأى الأخير هو الرأى الشائع - يدل على تردده في الأخذ برأيه هو ، وتعميم وجود المتوسط في كل حاسة حتى في اللمس . ويبدو أن هذا الرأى الشائع كان موجوداً عند الأطباء وغيرهم في ذلك العصر ، ويلاحظ أن جالينوس متأخر جسداً عن أرسطو . ولهذا فالرأى ليس له . ويقول أرسطو إن عضو اللمس لا يتكون من أى عنصر وحده بل هو يتكون من العناصر جميعاً ، وهذا

الرأى غريب بعض الشيء بعد أن رفض أرسطو تأليف الحواس من العناصر الأولية .

ويذكر لنا بعد ذلك أن الإفراط يفسد عضو الحس ، فاستعمال العين في الإبصار بصفة دائمة يجهدها وقد يقضى عليها .

٢٠ - الحواس الباطنة : الحس المشترك والتخيل والذاكرة :

(١) الحس المشترك (١) :

وإذا كان لكل محسوس معين عضو حس خاص به ، فهل يكون المحسوسات المشتركة - قياساً على هذا - عضو حس خاص بها ؟ يبدأ أرسطو فينتفى وجود هذه الحاسة السادسة ، ولكنه بعد أن يعدد وظائف الحس يعود فيفترض وجود نوع من الإحساس يجمع بين الإحساسات الخاصة ويؤلف بينها بصدد موضوع واحد خارجي . أما وظائف الحس المشترك فنها : إنه يقابل الموضوع الذي يشتمل على عدة إحساسات كالحركة والمقدار والشكل فيدركها في وحدة ، باعتبار أنها تتعلق بموضوع واحد ، فالشكل يرى وليس مثلاً ، فإذا أخذنا تنافحة فأننا نجد أنها تشتمل على عدة محسوسات : إذ هي مرئية بالبصر من حيث لونها وشكلها ، وهي ملموسة باليد من حيث حجمها وصلابتها وبرودتها وسخونتها أو حرارتها ، وهي مشمومة بحاسة الشم ، من حيث أن للتفاح رائحة خاصة ، وهي مذاقه أيضاً باللسان . فما الذي يجمع بين هذه الإحساسات كلها ، ويدرك أن لها حاملاً واحداً هو موضوع الإدراك الحسى الحقيقي الذى نطلق عليه اسم "التفاح" ، لا بد إذن أن يكون الحس المشترك هو الذى يدرك هذه المحسوسات المتوافقة المكونة للتفاح . فهذه إذن أولى

وظائف الحس المشترك .

ثم أننا قد نقرن إحساساً معيناً بإحساس آخر لكي ندرك طبيعة موضوع معين . فإذا جعلنا مادة السكر ، مثلاً موضوعاً لإدراكنا الحسى ، فإننا نحكم بأن هذا الشكل الأبيض حلو ، فالجمع بين الإحساس البصرى وبين إحساس الذوق في موضوع واحد هو السكر . لا بد إنه يرجع إلى قوة أخرى غير الإحساسات المختلفة ، وهى الحس المشترك .

وأمر آخر هو أننا بالحس المشترك نحكم على التغيرات الموجودة بين الإحساسات الخاصة ، كأن ندرك أن اللون غير الطعم أو الصوت أو الرائحة وأنها متغايرة وإدراك هذا التغير يجب أن يكون بقوة واحدة تقضى بأن الطرفين أى المحسوسين متغايران ، فلن نستطيع التفريق بين الحلو والأبيض إلا بقوة خاصة لا ندرك الحلو وحده أو الأبيض وحده .

وأيضاً فإن المحسوسات إذا غابت عنا ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس ، ويرجع هذا إلى الحس المشترك الذى هو كخزانة للصور المحسوسة الآتية من الحس وأخيراً فإن من وظائف الحس المشترك ، الإحساس بالإحساس ، إذ أن كل واحدة من الحواس الخاصة تدرك محسوساتها ، وهى لا تدرك فى نفس الوقت أنها تحس بهذا الإحساس ، فيكون الإحساس بالإحساس ساعاً حصوله موضوعاً لإدراك الحس المشترك .

٢١ - (ب) التفكير والإدراك والتخيل : (١)

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشار إلى دوره فى عمليات الإدراك الحسى ينتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه ، فيقول :

أن الإحساس يترك آثاراً تبقى في قوة باطنة نسميها الخيلة ، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها في غيبة المحسوس . ولما كان هناك من الارتباط الوظيفي بين الحس والتخيل ، فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس لكي يحدد وظيفة كل منهما :

١ — فالإحساس إما قوة أو فعل ، والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التي تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس نجد في حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية في غيبة الإحساس أو المحسوس .

٢ — الإحساس حاضر دائماً في الكائن الحاس سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل ، أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ — إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شيء واحد ، فيجب أن يوجد التخيل في جميع أفراد الإنسان والحيوان ، واستكنا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالإنسان وبعض الحيوان ، وليس بجميع الحيوان ، فالنمل مثلاً ليس عنده تخيل .

٤ — وبينما يكون الإحساس بصورة ما ، مطابقة بين الحس والمحسوس ، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفاً من عندنا .

٥ — في الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أي أن الموضوع هو الذي يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما في التخيل فإن

هذه العملية متعلقة بإرادتنا ، فنحن نتخيل في الوقت الذي نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذي نريده دون غيره من الموضوعات .

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية ، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوى الإحساس والتفكير ، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير إحساس . وكذلك فالتخيل غير التفكير ، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإرادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ولسترجعها بإرادتنا ، والتخيل قد يكذب في موضوعات الحس الخاصة ، بينما تصدق هذه الحواس . والتخيل أيضاً غير الظن المصحوب بالإحساس ، وليس هو المركب منهما ، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكمنا صواباً أو خطأ .

ويستند أرسطو إلى مقدمات أوردها في الفصول السابقة من كتاب النفس وينتهى إلى النتائج التالية وهي :-

أولاً : أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التي تحس .

ثانياً : أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال .

ثالثاً : أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً .

ويستطرد في تفصيل النتيجة الأخيرة ، فيقول : إن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً ، وعندما يحصل الإحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ . وكذلك فإن الخطأ يقع دائماً في إدراك المحسوسات المشتركة .

فيكون لدينا ثلاثة أنواع للتخيل تميز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس .

أولها : تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقاً مادام الإحساس حاضراً ، ويسكون صادقاً أو كاذباً إذا غاب موضوع الإحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الآخران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الإحساس حاضراً أو غائباً ، وتزداد نسبة الخطأ إذا كان هذا الموضوع غائباً .

وينتهي أرسطو إلى تعريف التخيل بعد أن بين أنه شيء آخر غير الإحساس وغير العقل وغير الذاكرة - ولو أن الذاكرة قائمة على الخيلة ، فالخيلة تقتصر على إدراك الصور ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهي تتعلق بالماضي -

يعرف أرسطو الخيال إذن بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية ، التي يستمد منها الخيال مادته لهذا فقد اشتق لفظ فنتاسيا ، أي الحس المشترك من النور ، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للبرئيات . وعلى العموم فإن صور الخيال تبقى في نفوسنا وتسكون شبيهة بالإحساسات ، وقد يتم الفعل بتأثيرها عند الحيوانات ، وهي كائنات حية لا عقل لها ، وكذلك قد تؤثر في الإنسان الواقع تحت وطأة المرض أو النوم .

٢٢ - النفس الناطقة : العقل المتفعل ، العقل الفعال

(١) العقل المتفعل (١) :

العقل ليس كالحس ، فجميع الحيوان يحس ، والإنسان وحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سوا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك. والعقل يجب أن يكون غير متفعل مع قدرته على قبول الصورة ، وأن يكون بالقوة شديداً بهذه الصورة ، دون أن يكون هذه الصورة نفسها ، وأن يكون العقل كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات ، ويجب أن يكون غير ممزوج .

وإذن فالعقل - أى ما به تفكر النفس وتتصور المعاني - ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر . وهو غير ممزوج بالجسم وليس له عضو خاص به ، إذ أن هذا يجعله يتفعل بخصائص المحسوس كالحار والبارد . وهنا يقبل أرسطو رأى أفلاطون الذى يحمل النفس مكاناً للصور ، ولكنه يستدرك بقوله : إن هذا لا يصدق إلا على النفس الناطقة فحسب . ولن تكون أيضاً الصور موجودة فى النفس بالفعل بل بالقوة فقط . والعقل يختلف عن الحس ، إذ أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى ، أما العقل فإنه عندما يعقل معقولا شديداً فإنه يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له ، أى أنه ليست له آلة خاصة لممارسة فعله .

والعقل حينما يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل، ويستطيع استعادتها فيسمى العقل المستفاد (أو العقل بالملكة) وهو كالعالم الحاصل على المعلومات ، وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما ، لا كما كان قبل أن يتعلم أو

يحصل على المعلومات ، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التي أدركها .
وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجد أن العقل
يدرك ماهيات هذه المحسوسات سواء كانت هذه الماهيات متحققة في الخارج
أم مفارقة .

والعقل هو بالقوة المعقولات ، ولا يكون العقل المعقولات بالفعل قبل
أن يعقل ، والعقل معقول كسائر المعقولات إذ أن العقل عندما يجرد صور الأشياء
الهيولانية ويقبلها قبولاً غير هيولاني ، يعقل في أثناء ذلك ذاته .

لدينا إذن درجتان من درجات العقل : العقل المنفعل وهو ما نسمى فيما
بعد بالعقل الهيولاني أو المادي ، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة
والعقل المستفاد وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصور المعقولة بالفعل .
٢٣ - (ب) العقل الفعال (١) :

يميز أرسطو في النفس بين العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يضم جميع المعقولات
وهو العقل المنفعل ، والعقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدث المعقولات جميعاً
وهو شبيه بالضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل ، وهو مفارق
للمنفعل وغير ممتزج من حيث أنه فعل ، والفاعل أسمى من المنفعل أو هو
مبدأ الفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولي ، وهو علم بالفعل ، وهو وموضوعه
شيء واحد ، وإذا كان العلم بالقوة متقدماً زمنياً على العلم بالفعل ، فإن العلم
بالفعل متقدم على الإطلاق حسب مذهب أرسطو . وهذا العقل الأخير
لا يكون بالقوة أبداً فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة أخرى ، ويقول أرسطو :

ووعندهما يفارق يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر (١) . وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً . . فهل يقصد بذلك مفارقتها للعقل المتفعل بعد تجريده للصورة المعقولة ، وتعقل العقل المتفعل لها بحيث يصبح هذا العقل الأخير عقلاً مستفاداً ؟ أم أن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس للجسم بعد الموت ؟ ويبدو أن الرأي الأخير هو الأرجح لأن أرسطو يقول : « إنه يصبح عندئذ خالداً وأزلياً » ، وأنه لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يحتفظ بأى ذكرى للحياة قبل الموت ، ، على حين أن العقل المتفعل فاسد لأنه يتذكر ولأنه متصل بالكائن المركب من جسم ونفس ويتأثر تبعاً لذلك بظروف الحياة ، إذ أن العقل يقوم في الأصل على تجريده للصورة الخيالية لتصبح موضوعاً للتعقل فإذا فسد الجسم فسدت معه قوة الخيال وفسد بذلك العقل المتفعل .

وقد أثارت العبارة الأخيرة في الفصل الرابع جملة إشكالات. إذ مامعنى قوله : « أننا بدون العقل الفعّال لا نعقل ؟ إذا كان المقصود هو أن أى شيء بالقوة يحتاج إلى مبدأ بالفعّال لإخراجه من القوة إلى الفعل ، فيكون العقل الفعّال هو هذا المبدأ ولكن هل يوجد بالفعل دائماً في النفس أم أنه يوجد خارج النفس ؟ وإذا كان التفكير قائماً على الاحساس ، فيكون المحسوس هو الذى يخرج الحس من القوة إلى الفعل ، ويكون عمل العقل تجريد الصورة المعقولة من الصورة الخيالية — المستمدة من الإدراك الحسى — لتكون مادة للتعقل . وإذن فالعقل الفعّال هو المبدأ الذى يقدم الصورة المعقولة للعقل المتفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة .

لقد فهم المتأخرون أن هذا المبدأ — إذا كان خالداً وأزلياً، وكان بالفعل

(١) يقصد بالجواهر . الجوهر المشخص المركب من نفس وبدن .

دائماً — فإنه يجب أن يكون خارج النفس . وقد كان الاسكندر
الافروديسى أول من قال بهذا الرأي وتبعه في ذلك المسلمون وغيرهم ، وجعلوا
مركزه في عقل فلك القمر . والواقع أنه حسب المبدأ الارسطى نجد أن آلة
الادراك تكون دائماً قوة صرفة لا تخرج إلى الفعل إلا بتأثير موضوع الادراك
فاذا جعلنا العقل الفعال داخل النفس وهو بالفعل دائماً — سواء عقل أم لم يعقل —
فنكون بذلك قد خرجنا على هذه القاعدة العامة . وإذا كان هذا العقل أزلياً
وخالداً فمن أين أتى وما مصدره ؟ .

إن العقل الفعال إذن ما دام بالفعل دائماً ، فإنه سيكون محركاً غير
متحرك . ولأرسطو نص أوردناه في الفصل الرابع من المقالة الأولى يقول فيه :
« وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كان له وجوداً جوهرياً ولا يخضع
للفساد ، أما الصور الطبيعية الأقرب إلينا فإنها تخرج من المادة لتعود إليها .
ويقول في كتاب « تكوين الحيوان » : « إن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل
في الجنين » (١) .

وهنا يصادفنا إشكال هام ، ذلك أن أرسطو يرد على الفيثاغوريين بقوله :
« إن النفس لا تحمل في أى جسم معين لها بالذات ، وإذا كان العقل الفعال جزءاً
من النفس فلا بد أن يتميز في كل نفس فردية عن النفوس الأخرى ، وإذا كان
كذلك فسيكون من عنصر فان يفتى بفساد الجسم ، ولكنه غير فان ، فيبقى
القول إذن بأنه ليس عقلاً فردياً ، وأنه مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة ،
وهذا ما يؤيد تفسير الاسكندر ، وما يعطى لنا تفسيراً دقيقاً لمعنى المفارقة عند
أرسطو الأمر الذى يثير صعوبات حجة حول حقيقة الاتصال الجوهري بين النفس
والجسم ، إذا كان مبدأ الادراك العقلي متعال على التجربة مفارقاً لحياة الكائن
الحى — أى الانسان — كل المفارقة .

٢٤ - التمييز بين العقل النظرى والعمل : (١)

العقل النظرى يدرك الماهيات ، وكذلك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات ، وذلك بتجريدده للصور المعقولة من الصور المحسوسة . وتتم عملية الإدراك فى هذه الحالة بدون النظر إلى استجلاب منفعة ما من المدرك ، بل أن الإدراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها بقطع النظر عن أنها خير أو شر لنا . أما العقل العملى فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر ، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها . وهناك فرق بين الحس والعقل بهذا الصدد ، إذ الحس يدرك الملائم وغير الملائم ، أو اللذيد والمؤلم بالنسبة لجزئية متشخصة ، أما العقل العملى فإنه يتعدى هذا التشخيص الجزئى ويحكم على ماهية الشئ بأنها خير أو شر ، أى أن موضوع تعقل العقل العملى هو الصورة المجردة من الصور الخيالية ، أما الحس فإنه يتفعل بالصور الحسية .

٢٥ - موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل : (٢)

ويجمل أرسطو فى هذا الموضع ما سبق أن ذكره عن النفس ، فيشير إلى أنه يمكن القول بأن النفس هى الموجودات نفسها . ذلك أن الكائنات إما أن تكون محسوسة وإما أن تكون معقولة . فمن حيث المحسوسات نجد أن الإحساس والمحسوس شئ واحد أو أن الإحساس يصبح المحسوس بالفعل فى عملية الإحساس .

وأما من حيث المعقولات ، فإن العقل والمعقول يصبحان شيئاً واحداً فى عملية التعقل . وهنا نعود فنذكر ما سبق أن ذكره أرسطو من أن قاعدة الشبيه يدرك الشبيه ، لا تنطبق هنا إلا عندما يتم الإحساس أو التعقل ،

(١) المقالة الثالثة - الفصل السادس والسابع .

(٢) المقالة الثالثة - الفصل الثامن .

أما قبل ذلك فالمحسوس بالقوة مباين للإحساس بالقوة وكذلك المعقول والعقل، وهذا ما يمنعنا من تفسير عبارة أرسطو التي يوردها في مقدمة هذا الفصل على أنه تصوري المذهب .

ويفصل أرسطو هذه المقدمة فيذكر أن العلم بالقوة ، أى التعقل بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان المحسوسات بالقوة والمعقول بالقوة ، أى الأشياء . بالقوة ، أما العلم بالفعل والإحساس بالفعل فإنهما يقابلان المحسوس بالفعل والمعقول بالفعل أى الأشياء بالفعل .

والنفس تشتتل على قوة الحس وقوة العقل وهى بالقوة الأشياء المحسوسة والمعقولة ، وليس معنى هذا أن تكون النفس الأشياء ذاتها ، بل المقصود هنا صور الأشياء ، فليس الحجر فى النفس بل هى صورته ، فالخاسة إذن صورة المحسوسات بالقوة أو بالفعل وكذلك العقل هو صورة المعقولات بالقوة أو بالفعل .

ولما كانت الصورة لا توجد مفارقة الأشياء التى هى صورة لها ، فإن المعقولات توجد فى صورة المحسوسات أى أنها تستمد منها . فالمعقول صادر عن المحسوس ، ويقول أرسطو إنه لهذا السبب إذا لم توجد المحسوسات فإننا لا نستطيع أن نتكلم عن شيء أو نفكر أو نعقل ، فإننا فى غيبة الإحساس لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أى شيء ، فالتعقل يستند أولاً على وجود المحسوس أى على صورته المدركة بالحس . ثم أننا لا نستطيع استعمال العقل بدون الصورة الخيالية ، فالأخيلة شبيهة بالإحساسات إلا أنها لا هيولى لها ، أما المعانى الأولية فهى ليست أخيلة ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنها ، فكأنه يجعل فى العقل معايير لا يستطيع الاستغناء عنها وهى صادرة عن الحس أو التخيل ، كقوانين المنطق الأولية والجوهر والعلة ... الخ .

وفي نهاية المقالة الثالثة من كتاب النفس يختص أرسطو بالفصول ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، للكلام عن القوة المحركة ليوضح علة الحركة في الكائنات الحية وكيف أن مصدرها النفس (١) .

٢١ - الموقف الأرسطي بصدد النفس - إجمال :

رأينا كيف أن النفس هي الصورة الحوية للكائن الحي وأنها كمال أول لجسم طبيعي غير آلي وكيف أنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة . ولكل من هذه النفوس قواها الخاصة بها :

أ - فالنفس النباتية : وهي التي يسميها أرسطو بالنفس النامية ، وتوجد في النبات ، ولها وظيفتان هما : النمو والتوليد . ويحدث النمو في الكائن الحي بفعل الغذاء ، الذي يتحول إلى نوع مادة الحى ، ولكن هذا النمو في هذا الكائن الذي يعتبر مركباً طبيعياً لا يستمر إلى مالا نهاية ، بل يتحدد بحسب ضرورة النوع أى نفسه .

أما فعل التوليد فهو الذى يحفظ النوع فى أفرادهِ .

ويلاحظ أن قوى النفس النامية توجد فى النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء .

(١) وهو يعبر فى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر من الكتاب إلى عمل الخواص المختلفة فى حفظ الكائنات الحية الحاصلة على النفس ، ويبسط القول فى اللس ووظائفه الرئيسية وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره أرسطو بهذا الصدد حين الكلام عن اللس فى الجزء الخامس بالخواص الظاهرة .

ب - وأما النفس الحيوانية : وهي التي تسمى عند أرسطو بالنفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس :

ظاهرة وباطنة - أما الظاهرة فهي الحواس الخمس ، أي البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

والحواس الباطنة هي الحس المشترك والخيالة والذاكرة .

وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها ، وقد بينا كيف أن التخيل إحساس ضعيف وأن الذاكرة تقوم على التخيل .

وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها في الإنسان .

ج - وأخيراً نجد النفس الناطقة : والعقل في الإنسان قوة صرفة ، وهو لا يدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق . وهو إما نظري يدرك الماهيات في نفسها وإما عملي : يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فيغري الناس بالميل إليها أو ينفرهم منها . وقد بينا كيف أنه لا يمكن أن يتم أي إدراك عقلي إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال وعقل بالفعل وذلك حسب المبدأ الأرسطي القائل بأن كل ما هو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ما هو الفعل . وكذلك فإن كل معرفة عقلية فانما تستمد من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس ، وهذه الصور الخيالية هي مادة التعقل ، والعقل الفعال - وهو بالفعل دائماً - يجرد الصور المعقولة من هذه الصور الخيالية ويقدمها للعقل المنفعل ليتحد بها فيخرج بذلك من القوة إلى الفعل ويصبح عقلاً بالفعل .

على إنه يجب الإشارة في نهاية كلامنا عن النفس ، إلى الاتجاه الواقعي الذي حرص أرسطو على التزامه في دراسة العلم الطبيعي الذي تستدرج تحته دراسة النفس ، ذلك أنه - كما بينا - يجعل الإحساس الأساس الأول للعرفة سواء كانت حسية أم عقلية ، فليست موضوعات العقل ، معقولات خالصة قائمة بذاتها كما هو الحال عند أفلاطون . بل هي معاني يجردها العقل من الصور المحسوسة والنفس كذلك ليست مغارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون بل هي صورة للجسم متحدة به اتحاد أجوهرياً .

وإذا كان وضع العقل الفعال على هذه الصورة العلقية قد أثار موجة من التساؤل حول طبيعته ووظيفته ، فإن الخروج به نهائياً عن دائرة الواقعية الأرسطية إنما يرجع إلى الشراح وليس إلى أرسطو .

الفصل السابع

ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الاولى

١ - الفلسفة الاولى ومركزها بين العلوم :

يبدأ أرسطو المقالة الاولى من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله : إن الناس جميعاً يشتهون المعرفة بالطبع ، وعلامة ذلك ما لشعر به من لذة في إحساساتنا ، فإننا نميل إليها لذاتها لا لمنفعتها ، ولا سيما إحساسنا البصرى .. فنحن نفضل النظر على أى شيء آخر حتى ولو لم يكن بقصد العمل . والسبب في ذلك أن معظم حواسنا تتيح لنا المعرفة وتكشف لنا عن الاختلافات الكثيرة بين الأشياء... ولما كان الإنسان حاصلًا على ذاكرة تمسكه من استرجاع صور المعارف الحسية المتعددة فإنه بذلك تكون لديه ، تجربة ، . ذلك أن التجربة إنما تنتج عن الذاكرة .

For the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience.

وقد تشبه التجربة العلم والفن إلى حد كبير . ولسكن الواقع أن كلا من العلم والفن إنما يحصل عليه الإنسان من خلال التجربة .

ذلك أن تعدد المعارف التجريبية لدى الإنسان بالنسبة لموضوع واحد يجعله حاصلًا على علم عملي بهذا الموضوع أو ما يسمى بالفن ، فالفن ينشأ حينما يستخلص الإنسان من معارفه التجريبية حكماً كلياً يصلح للتطبيق على طائفة من الموضوعات أو الحالات .

Art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced.

فالحكم مثلاً بأن هذا الدواء يشفى ، كإلياس أو سقراط ، أو يضع أفراد آخرين إنما يرجع إلى التجربة ، أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى جميع المصابين من ذوى الامزجة المعينة ، هذا الحكم يرجع إلى الفن .

وكما تقدم الإنسان في مضمار الحضارة وتشعبت مطالبه ، تظهر أعداد من الفنون تبعاً لذلك : منها ما كان موجهاً للتسلية والترفيه عن النفس ومنها ما كان موجهاً لاشباع المطالب الضرورية ، ولا شك أن الفنون التى من الفرع الأول أقرب إلى الحكمة من تلك الفنون المنصبة على الضروريات ، ذلك لأن هذه الأخيرة تستهدف المنفعة . وعندما اكتملت هذه الفنون جميعاً اكتشف الإنسان العلم الذى لا يقصد به اللذة أو المنفعة . وذلك فى البلاد التى تهباً لبعض الأفراد فيها فراغ من العمل فى سبيل الرزق . وهذا هو السبب أن الفنون الرياضية قد نشأت فى مصر لأنه كان يسمح لطائفة الكهنة بالتفرغ لهذه الفنون .

ولما كانت الحكمة هى مطلبنا ، وقد حددناها مبدئياً بأنها معرفة العلل والمبادئ الأولى للأشياء ، لهذا فإن صاحب التجربة يعد أكثر حكمة من الحاصل على إدراكات حسية متفرقة ، وكذلك صاحب الفن أى العلم العملى أعلى فى درجة الحكمة من صاحب التجربة ، وأخيراً فإن صاحب العلم بالمبادئ والعلل يعد حاصلاً على أعلى درجات الحكمة .

وعلى هذا فإن تقدم المعرفة بالتدريج يقيم نظاماً ارتقائياً بين صور النشاط العقلى المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فكما انصبت المعرفة على البحث عن العلل وتخلصت من ظروف التجربة الساذجة وابتعدت عن الاعتبارات النفعية وارتبطت بالعلل البعيدة ، كلما اقتربت أيضاً من المثل الأعلى للعلم المطلق ، وهو معرفة الحقيقة عن طريق عللها ومبادئها الأولية ، وليس هذا العلم سوى الحكمة التى تدرسها الفلسفة . ولما كانت الفلسفة الأولى أى الميتافيزيقا هى العلم بالعلل

الأولى الأشياء ، فإنها تصبح العلم بالله وبذاته من حيث أن الله هو العلة الأخيرة لكل ما هو موجود وهو الذى يؤسس كل وجود وكل معقولية (١) .

وعلى هذا يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهى لأنه يبحث فى الله وهو الموجود الأول والعلة الأولى ، أما العلم الطبيعى فهو الفلسفة الثانية ويلبها العلم الرياضى . وهذه هى مجموعة العلوم النظرية التى تطلب فيها المعرفة لذاتها وهى أسمى من العلوم العملية وهى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل .

ويحمل أرسطو الاعتبار التى كانت من أجلها الفلسفة الأولى والعلوم النظرية بصفة عامة أسمى من العلوم العملية فيما يلى :

١ — أن من يعرف الأشياء جميعاً بقدر المستطاع دون أن يعرف تفصيلات كل شئ على حدة يكون أكثر حكمة من غيره ، لأن العلم بالعلة أو العلم الكلى أسمى من العلم بتفصيلات الواقع فقط لأن الحاصل على العلم الكلى يعلم فى نفس الوقت جميع الجزئيات والتفصيلات المندرجة تحت هذا الكلى بالقوة .

٢ — أن العلوم النظرية والفلسفة الأولى بصفة خاصة تبحث فى موضوعات صعبة ليس من السهل على الإنسان معرفتها لأنها بعيدة عن الإحساس ولهذا فالباحث فيها هو أحكم الناس وهو حاصل على أسمى معرفة .

٣ — وكذلك فإن الذى يعرف الأشياء بعلمها ، يكون أقدر على التعليم من الذى لا يعلمها على هذا النحو ، فإن الذين يعلموننا هم الذين يعرفون علل كل شئ .

٤ — وأيضاً فإن معنى العلم يتحقق فى طلب العلم لذاته لا لنتائجه وهذا أقرب إلى الحكمة لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يؤمر بل هو الذى يأمر وكذلك فهو لا يجب أن يطيع بل يتعين أن يطيعه من هو أقل منه فى الحكمة .

وأما الذى يدفعنا إلى طلب العلم لذاته لا لمنفعة والهرب من الجمل — أى الارتقاء فى أحضان المعرفة ، هو العجب أو الدهشة التى تلازمنا حينما نكتشف المجهول ، وهذا الشعور ملازم لأجزاء العلم النظرى أكثر من ملازمته لأجزاء العلم العملى .

٥ — وأخيراً إن هذا النوع من المعرفة ينصب على معرفة غاية الفعل فى كل شئ. ثم معرفة الخير الأسمى فى الوجود كله .

٦ — وكذلك فإن الفلسفة الأولى أى الحكمة ، تبحث فى أكثر الموضوعات الوهية فتبحث فى ذات الله وصفاته وأفعاله وكيف وأنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود (١) .

٢- موضوعات الفلسفة الأولى :

إن أرسطو — كماداته فى بحث مشكلات العلم والفلسفة — يستعرض آراء السابقين وينتقد ما لا يتفق مع آرائه من مذاهبهم ، وقد أشرنا إلى بحمل مواقفه النقدية فى مجال العلم الطبيعى وعلم النفس .

وفى مبحث الميتافيزيقا لا يخرج عن هذا الاتجاه ، فتراه يعرض لمشكلات الوجود والتغير عند السابقين فيرد على القائلين بأن الوجود مادى فقط وكذلك القائلين بأنه معقول فحسب ، ويخرج إلى القول بأنه وجود مادى عقلى يرجع إلى المادة والصورة . والوجود الواقعى ليس جزئياً فحسب كما أدعى الطبيعيون وليس كلياً فحسب كما أدعى الإيليون وأفلاطون والنيثاغوريون ، بل أن الوجود الحقيقى إنما هو للجوهر المشخص. وكذلك ليس الوجود واحداً ثابتاً كما أدعى الإيليون،

(١) المقالة الأولى - الفصل الثانى - من ٩٨٢ أ - ٩٨٢ ب

كما أنه ليس كثرة متغيرة كما ادعى هرقليطس ، بل هو وجود يكتنفه تنظيم أعلى يشير إلى الوحدة والتماسك ويخضع للتغير المرسوم الذي يستند إلى موجود أول أزلى في قمة الوجود .

١ - فموضوعات الفلسفة الأولى إذن هي الوجود ومبادئه وعمله وصفاته الجوهرية (١) أو بمعنى آخر تبحث الفلسفة الأولى أو علم الوجود في المبررات التي تسمح لنا بأن نقرر وجود الأشياء على نحو ما هي عليه في الواقع . فما الذي يسمح لنا بأن نقرر أن سقراط هو كذلك بالفعل وأنه موجود ، وأن الفرس هو على نحو ما هو موجود أمامنا بالفعل (٢) . وهذا التساؤل يقودنا إلى البحث عن حقيقة الرابطة الوجودية التي تربط المحمول بالموضوع من الناحية الوجودية - لا من الناحية المنطقية - في أي تعريف ، من حيث أن التعريف إنما ينصب على ماهية الوجود وخصائصه الجوهرية . وبمعنى آخر يرى أرسطو أن المشكلة الأولى في علم الوجود هي البحث عما يسمح لنا بحمل صفات ما على موضوع ما .

لقد اعتقد أفلاطون خطأ أنه قد حل المشكلة عن طريق الجدل حينما وضع فروضاً أولية ثم حاول إثباتها ، والواقع أن المنهج الأفلاطوني بهذه الصورة إنما يبحث في قيمة التعريفات بعد اتمامها . وكذلك فإن أصحاب العلم البرهاني يعجزون عن حل هذه المشكلة ذلك لأنهم يستخدمون التعريفات نفسها وإمكان قيامها ، فلا يبقى إذن - كما يقول أرسطو - إلا أن تكون هذه المشكلة من اختصاص علم جديد لم يكن معروفاً من قبل وهو الفلسفة الأولى أو العلم الذي يبحث في مطلق الوجود . وإذا كان بارميندس قد أثار مشكلة الوجود لأول مرة في

(١) ما بعد الطبيعة المقالة السادسة - الفصل الرابع - ققرة ١٠٢٨ أ

(٢) م. س المقالة السابعة - الفصل الأول ققرة ١٠٢٨ ب

تاريخ الفلسفة إلا أنه لم يفتن إلى أن ثمة علما جديدا تدور مباحثه حول هذه المشكلة ، فكانه أثار الجدل حول المشكلة لكي يرد على الطبيعيين وهرقليطس فحسب ، وكان على أرسطو أن يعرض فيما بعد لإمكان قيام علم الوجود ، ويرتب قضاياها ويستعرض مشاكه .

ب — فموضوع الفلسفة الأولى إذن هو الوجود ، ولكنه ليس الوجود العرضي أو الاتفاقى أو الوجود المعبر عنه بالرابطة في القضية ، بل الوجود الذى تبحث فيه الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت . فالوجود العرضي لا يصلح أن يكون موضوعاً لى علم إذ أن الأعراض زائلة وغير ثابتة وترد إلى المقولات التسع ، أما الوجود الاتفاقى فهو معلول عرضي ، وموضوع العلم يجب أن يكون ضرورياً ، أما الوجود المعبر عنه في القضية فهو يتعلق بالصدق أو الكذب من الناحية المنطقية لا من الناحية الوجودية . ولكن الوجود العرضي والاتفاقى إنما يفترض بداهة وجود جوهر تحمل عليه هذه الأعراض والصفات المتعلقة بالموضوع . وعلى هذا فإن جميع أنواع الوجود إنما ترجع إلى الجوهر وتشتق منه ، وإن لم يكن ثمت جوهر لم توجد الأعراض أو الصفات . فموضوع هذا العلم إذن هو الجوهر من حيث طبيعته الأولية أى من حيث وجوده .

ج - ويتعين على الفلسفة الأولى أيضاً أن تضع المبادئ الأولية أو البديهيات ، أى المبادئ الكلية التى تعم جميع الموجودات والتى بدونها يستحيل الكلام عن الوجود على أى نحو . وهذه المبادئ هى : الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ، وهى مبادئ أولية وبديهية من حيث أنها لا تفتقر إلى البرهان ، ولكن تقام الحجة (١) على منكرها باستخدام برهان الخلف أى أى ثبت لهم أنهم حينما ينكرون هذه المبادئ فإنهم يقرون بصدقها فى نفس

(١) م. س — المقالة الرابعة — ف ٤ — ٧ .

الوقت ، فتطلب إلى الخصم أن ينطق بلفظ واحد له مفهوم فإذا قال : إنسان ، فإنه يقصد بذلك الإشارة إلى ماهية معينة يستحيل أن تكون : لا إنسانا ، . فمكانه يسلم ضمناً بأن ما هو إنسان ليس : لا إنسانا ، ، أى أنه يسلم بصدق مبدأ عدم التناقض وهكذا يمكن الرد على حجج بروتاغوراس وأتباعه الذين ينكرون هذا المبدأ فلا يمكن اجتماع الازدواج أى الوجود واللاوجود فى شئ . واحد يكون بالفعل ، بل يمكن ذلك فى حالة كونه بالقوة . وأيضاً يستحيل أن يكون الإحساس الواحد والرأى الواحد صادقاً وكاذباً فى نفس الوقت ، وبالنسبة للشخص الصحيح والمستيقظ والعالم ومن يرى الأشياء عن قرب . والحس الصحيح لا ينقل إلينا عن شئ واحد فى وقت واحد أنه كذا وليس كذا ، وأخيراً فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه كما زعم هرقلطس القائل بالتغير المستمر ، بل تنعدم الصورة وتبقى الهيولى كقوم لتحل فيها صورة أخرى . وعلى هذا فقد أمكن لنا أن نعرف حقائق الأشياء لأن العلم ينصب على الصورة وهى ثابتة دائمة مادام الشئ باقياً وأما الذى يتغير فهى أعراض الشئ فقط . وكذلك فإن القول بإجتماع الوجود واللاوجود معاً فى آن واحد إنما يؤدى إلى استحالة التغير والتحول بين الأشياء وهكذا فإننا نرى كيف أن مذهب الصيرورة المطلقة والكثرة اللامتناهية عند هرقلطس قد انتهى إلى مذهب بارمينيدس القائل بالسكون التام والوحدة التامة ، وكلا المذهبين بعيد عن الصواب ومن ثم فإنه يجب التسليم بصحة المبادئ الأولية التى تدخل فى نطاق مباحث الفلسفة الأولى .

و — وليست الفلسفة الأولى علم الخير ، أو علم العلة الغائية ، أو علم العلة المحركة وهى لا تبحث كذلك فى تحليل الموجودات وردها إلى عناصرها الأولية المادية كالماء والهواء والتراب ، وليس من وظيفتها أيضاً أن تصعد عن طريق الجدل إلى المعقولات العليا الدائمة كما فعل أفلاطون ، بل هى تبحث فى تعيين الخصائص

المشتركة الوجودات كما هي في الواقع المحسوس . فهي إذن العلم الكلى الذى يبحث فى الماهية فيدرس ماهو مشترك بين الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التى تجعلها تندرج تحت جنس معين وتتعين بفصل نوعى (١) .

ويجب ألا يظن الباحث فى هذا العلم أنه حينما يبحث عن الوجود من حيث هو وجود فحسب ، سيحصل على الجنس الأعلى للوجود ، فهذا خطأ قد وقع فيه الفيثاغوريون والأفلاطونيون ، فقد سبق أن ذكرنا (٢) كيف يضع أفلاطون الوجود كجنس أعلى فى محاوره السفلى ، غير أن الوجود مع أنه صفة كلية إلا أنه لا يعد جنساً تكون الموجودات الأخرى أنواعاً تندرج تحته ، ذلك أن أوائل الأجناس هى المقولات ، أما الوجود بمعنى الواحد أو الجوهر فهو متقدم عليها ومشارك بينها (٣) لا بالمعنى الذى أشار إليه أفلاطون حينما جعل الواحد أو الوجود جنساً بحيث تصدر عنه سائر الموجودات ، ولكنه مع هذا لم يجعل الوجود نقطة البداية فى مذهبه بل بدأ من الأضداد كالوجود واللاوجود ، والواحد والكثير ، والمتناهي واللامتناهى ، وجعل الموجودات تصدر من مزيج من هذه الأضداد .

وتعارض الفلسفة الأولى هذا الاتجاه فتغلق الباب أمام الجدل ، فالأضداد ليست مبادئ أولية ، ولكنها حالات وجودية للجوهر ، فإن الشيء يكون جوهرأ قبل أن يكون متناهيأ أو لا متناهيأ ، وكذلك فإن الجوهر المشخص كإنسان أو كفرس ليس له ضد ، ومن ثم فإن مبدأ الأضداد لا يصلح أن يكون نقطة بداية للجدل (٤) .

(١) م. من المقالة الثالثة — ف ٣ — فقرة ٩٩٨ أ .

(٢) راجع للؤلؤ تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الأول .

(٣) ما بعد الطلجة — المقالة العاشرة — ف ٢ .

(٤) م م — المقالة الرابعة عشر — ف ٢ — فقرة ١٠٨٧ أ .

وإذا كان الوجود ليس جنساً وليس أحد طرفي الضدين فلا يبقى إلا أنه محمول ، وأنه يحمل على أشياء جزئية شخصية مثل سقراط وكالبايس وهذه الموجودات المشخصة هي التي تدرسها الفلسفة الأولى لإستخلاص ما بينها من خصائص مشتركة .

ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد أخطأ حينما جعل الكلّي موضوعاً للعلم وليس الجزئي المشخص فاقترضه ذلك أن يضع فوق المحسوس المتغير أصولاً ثابتة معقولة وهذه الأصول هي المثل .

هـ - والواقع أن أرسطو يقرر أيضاً صراحة، أن موضوع العلم هو الكلّي، فهل تمت تعارض بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أرسطو من حيث أنه يجعل الجوهر الجزئي المشخص الموضوع في علم الوجود بينما يجعل الكلّي موضوعاً للعلم أي الموضوع الأول في المعرفة ؟

إن أرسطو لا يقصد بالكلّي المثال الذي وضعه أفلاطون في العالم المعقول والذي يتجاوز نطاق المحسوس ويسمو عليه . ولكنه يرى أنه لكي يقوم البرهان لا بد من وجود حد أوسط ، ولكي يكون ثمت حد أوسط لا بد من وجود الكلّي ، لأن الماهية والتعريف والكلّي ألفاظ مترادفة غير أن الكلّي الذي يتألف منه الحد الأوسط في القياس البرهاني ليس من نوع المثال الأفلاطوني الموجود في خارج الأشياء بل إن هذا المثال لا يعتبر كلياً إذ ليس له وجود مفرد (١) إلى وجوار المفرد المحسوس ، أما الكلّي الذي يشتمل عليه الحد الأوسط فهو يتألف مما هو مشترك بين الحالات المختلفة المتضمنة في الحد الأصغر .

(١) والتعريف - عند أرسطو - لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة تمكينية في زمان ومكان معينين أي بدون سبب ، معقول ، وكذلك فإن الزمان والمكان متجانسان عند أرسطو (ما بعد الطبيعة - المقالة السابعة ف ١٥) .

ونحن نحصل على الكلى المتضمن في الحد الأوسط عن طريق الاستقراء
مستخدمين في ذلك الإحساس والتفكير معاً ، فبالإحساس ندرك الموجودات
الجزئية المفردة ، وبالفكر نستخلص الخصائص المشتركة بينها ، وعلى هذا يقوم
العلم فلا يكون موضوعه الحوادث الجزئية بل الكلى الضرورية ، بينما يكون
الجوهر اللاحق بالوجود هو الجوهر المشخص أى المحسوس . فلا يوجد تعارض
إذن بين نظرية أرسطو في المعرفة ونظريته في الوجود .

لقد اتضح لنا إذن أن الحد الأوسط ليس من نوع الكلى الأفلاطوني
بل هو يعبر عن وحدة حالات الحد الأصغر وهى وحدة حالة فى الأشياء (١)
وليس خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى المحسوس للأشياء (٢) .
وهذه الوحدة الحالة فى الأشياء هى الماهية التى يشتمل عليها التعريف (٣) .
كما ذكرنا .

ويتساءل أرسطو عما إذا كان الماهية وحدة حقيقية ، إذ أنه بدون
التسليم بوجود هذه الوحدة فى الماهية لا يكون الجوهر واحداً ، فاذا عرفنا
الإلسان بأنه حيوان له قدمان ، فما الذى يجعلنا نسلم بأن الحيوان ذا القدمين ،
ماهية واحدة وليس تأليفاً من حدين منفصلين ؟ وكذلك ما الذى يجعلنا
نسلم بأن عبارة « حيوان أبيض » تعبر عن ماهية واحدة وأنها ليست تأليفاً
من ماهية وصفة (٤) ؟ هذه إذن مشكلة خطيرة ، فهل نحصل على ماهية الموجود
بأن نرصد عناصره إلى جوار بعضها — كما يقول الذريون — أو أن للماهية
وحدة حقيقية ؟

(١) ἐν κατὰ πολλῶν

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — ف ٢ . ἐν παρὰ τὰ πολλὰ

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة السابعة — ف ٤ .قرة ١٠٣٠ ب

(٤) م . س المقالة السابعة . ف ١٢ . قرة ١٠٣٧ ب

ولكى نجيب على هذا التساؤل — بحسب مذهب أرسطو — يجب أن نميز بين الأجزاء المادية للشيء وما يتعلق بصورته أو ماهيته . فالأجزاء المادية للدائرة هي النقاط التي تنقسم إليها ، أما أجزاؤها الصورية فهي الجنس (من حيث أن الدائرة شكل مسطح) والفصل ، ومنها يتألف تعريف الدائرة ولا تنشأ الدائرة من رص أجزائها المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن مفهوم الدائرة متقدم على هذه الأجزاء ما دامت فكرة نصف الدائرة تتضمن بالضرورة فكرة الدائرة ، وكذلك أيضاً فإن الزاوية الحادة — وهي جزء من الزاوية القائمة — تعتبر لاحقة أو متأخرة منطقياً عنها إذ أنها تعرف بأنها أصغر من القائمة ، وكذلك فإن اليد لاحقة في الوجود على ماهية الجسم الحى مادام لا يمكن وجود اليد بدون الجسم .

والواقع أنه يصعب التمييز — في أى شيء — بين أجزائه الجوهرية المتعلقة بالماهية وأجزائه المادية ، فن العسير مثلاً أن نقرر أن اللحم والعظم لا يكونان جزئين في ماهية الإنسان . وقد استغل الأفلاطونيون هذه الصعوبة فأرجعوا الماهية الصورية للأشياء إلى أعداد تاركوين مكونات الشيء الأخرى كلها في الأجزاء المادية المحسوسة (١) .

وعلى أية حال فإن وحدة الشيء أو الجوهر المشخص لا تتحقق عن طريق رص أجزائه المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن هذه الأجزاء متأخرة أو لاحقة على ماهية الوجود أو صورته ، وإنما تتحقق وحدة الشيء عن طريق وحدة مكوناته المنطقية وهي الجنس والفصل . وهما لا يتحددان عن طريق مشاركة الجنس في الفصل، إذ كيف يشارك الجنس في فصول عدة متعارضة ، وكذلك

أن يتم الاتحاد بينهما بحيث تكون الفصول متضمنة في الجنس. فإن ذلك يقضى على وحدة الجنس. يبقى أن هناك نوعاً آخر من الوحدة بين الجنس والفصل ذلك أن لفظ «حيوان» ولفظ «له قدمان» لا يعبران عن موجودين منفصلين بل يشيران معاً إلى موجود واحد، يبدو في صورة غير معينة حينما نطلق عليه لفظ «حيوان» فقط أى أنه يكون مادة أو موجوداً بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ «له قدمان» فإنه يصبح موجوداً معيناً له صورة، أى يكون موجوداً بالفعل. وعلى هذا فالموجود الواحد الذى تتحقق وحدته في التعريف المنطقي يشير إليه الجنس بطريقة غير كاملة ويعينه الفصل بطريقة كاملة (١)، أى أنه يكون بالقوة أولاً ثم يصبح بالفعل بعد تعيينه، على أن ما هو بالفعل يجب أن يتقدم على ما هو بالقوة مطلقاً، فالإنسان بالفعل متقدم في الوجود على مكونات إذ أن قولنا بأن لفظ «حيوان» في تعريف الإنسان يشير إلى عدم التعيين إنما يكون بالنسبة إلى سابق علنا بما هو معين أى بالفعل وهو الإنسان. ومن ثم فلا ينبغي استخدام القسمة الأفلاطونية في إقامة التعريف (٢) لأنها منهج لتكوين التصورات المنفصلة فحسب، فهي تبدأ بالجنس فتقسمه وتستمر على هذا النحو إلى أن تصل إلى الموجودات المشخصة فمكانها تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أما المنهج الصحيح فهو الذى يصعد من تعريف الموجود المشخص أى من الجنس والفصل لينتهى إلى الجنس أى ما هو بالقوة وهو الكلى الأفلاطوني.

(١) م. س - المقالة السابعة - ف ١٢ -قرة ١٠٣٧ ب .

(٢) م. س - المقالة الثامنة - ف ٤ - قرة ١٠٤٥ أ - راجع كذلك الفصل السادس

من نفس المقالة عن وحدة التعريف .

وهذا الحد البسيط الغير المنقسم الذى يشتمل عليه الجنس والفصل معا والذى يشير إلى الماهية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإدراك المباشر الذى يسميه أرسطو بالحدس (١) ولا يخطئ الحدس فى إدراك هذه الحدود البسيطة أى الماهيات مثله تماماً كالإحساس بالنسبة للحسوس الخاص وإنما يقع الخطأ حينما نركب أفسكاراً مجردة وليس حينما نحدس حدوداً بسيطة أى ندركها إدراكاً مباشراً (٢) .

وليس هذا الحدس من نوع الحدس الأفلاطونى الذى يعتبر نهاية المطاف فى حركة الجدل ، وتسكون المثل - التى تتجاوز نطاق المحسوسات - موضوعاً له ، بل أن هذا الحدس يوجد فى عملية الإدراك الحسى فهو حال فى الإحساس كما تحمل الماهية فى الشيء (٣) . ونحن ندرك الكلى مثل ، الإنسان ، إدراكاً حسياً وحدسياً من خلال الفرد المشخص : كالياس أو سقراط (٤) .

٣ - نقد النظرية الأفلاطونية :

لقد تبين لنا إذن كيف أن الماهيات حقائق ثابتة حالة فى الجزئيات ولقد أخطأ أفلاطون حينما فصل بين هذه الحقائق والمحسوسات أى حينما جعل الماهيات مفارقة ذات وجود يعلو على الوجود الحسى . وقد أشار أرسطو إلى أن أفلاطون قد استمد فكرته عن المثل المفارقة من الكلى الأخلاقى الذى توصل إليه سقراط عن طريق الإستقراء وجعله موضوعاً لتعريفاته . وقد أخرج أفلاطون من حيزه

(١) νόησις

(٢) كتاب النفس المقالة الثالثة - ب ٦ -قرة ٤٣٠ ب

(٣) ما بعد الطبيعة - المقالة التاسعة - ب ٩ - قرة ١٠٥١ ب

(٤) التحليلات النامية - المقالة الثانية - ب ١٥ - قرة ٧٠٠ أ

الاخلاقى لكي يشمل الطبيعة بأسرها فذهب إلى أن المثل هي الكليات أو الجواهر
المفارقة التي تقابل الماهيات المتضمنة في التعريفات، أما الجزئيات أو المحسوسات فإنها
تفسر بمشاركتها في هذه المثل الكلية المفارقة . وقد حشد أرسطو جملة من
الاعتراضات الجدلية على نظرية المثل (١). ونجد قسماً منها في محاوره بارمنيدس
أورده أفلاطون نفسه ليستعرض احتمالات نقد مذهبه بعد أن احتدمت أزمة
المشاركة (٢).

وقد أوضح المعلم الأول كيف أن أفلاطون قد فشل في التوحيد بين العلم
والجواهر أو السكى ، وترجع حجة هذا الصدد إلى موقفين رئيسيين :

١ — إما أن تكون المثل موضوعات للعلم ومن ثم فإن تكون
كليات أو جواهر .

٢ — وإما أنها جواهر الاشياء . ومن ثم فلا تصلح لأن تكون
موضوعاً للعلم .

ويمكن تلخيص نقد أرسطو لنظرية المثل فيما يلي (٣) :

أولاً : لا يتحقق وجود الإنسان إلا في لحم وعظم أى أن المادة من
مكوناته الأساسية ، فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للإنسان لا

(١) راجع L. Robin, La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908

(٢) راجع للمؤلف — تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول .

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة الأولى — الفصل التاسع — حيث نجد نقد أرسطو للمثل
الأفلاطونية ، وقد انتقدها أرسطو كذلك في مواضع أخرى متفرقة من « ما بعد الطبيعة » وأيضاً
في كتبه الأخرى ، وسنشير إلى انتقاداته في مواضعها .

يشتمل على المادة التي تعين تشخصه ، وإذا وجدت هذه المادة في المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوساً . فلا يبقى إلا أن اقتراض وجود مثل مفارقة فيه معارضة لطبيعة الاشياء ، لأن هذه المثل ستكون مجردة وغير مطابقة لأفرادها في العالم المحسوس .

ثانياً : إذا كان كل جوهر إنما يعتبر وحدة قائمة بذاتها ، فإذا كانت المثل موجودة وتصلح أن تكون موضوعات التعريفات - كما ينبغي أن تكون بحسب آراء الأفلاطونيين - فإن المثال لن يكون وحدة قائمة بذاتها . وذلك لأن التعريف يتألف من الجنس والفصل ، فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان له قدمان ، وأى تعريف يجب ألا يكون عقبة في سبيل وحدة الشيء المعروف من حيث أن هذا التعريف ينصب على موجود واحد ، وليكننا نجد - إذا صدقت نظرية المثل - أن تأليف التعريف على هذا النحو يتعارض مع وحدة الشيء المعروف ، ذلك أن لفظ د حيوان ، يشير إلى مثال د للحيوانية ، ولفظ د له قدمان ، يشير إلى مثال آخر لذوى القدمين ، أى أن كل واحد من هذين اللفظين يشير إلى جوهر أو كلى ومن ثم فإن المعروف أى د الإنسان ، سيشتمل حينئذ على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية (١) . وكذلك فإن الجنس د حيوان ، لن يصبح جوهر واحد بل سيتفقت أيضاً لكي تتكون منه الأنواع ، ومن ثم فيجب التسليم بأن وحدة ينبغي أن تكون في الذهن وليس في الخارج أى في الأعيان كما ذكر أفلاطون (٢)

ثالثاً : لقد أخطأ أفلاطون حينما توهم بأن القول بالمثل يحل مشكلة الميتافيزيقا وأنه يكفي لذلك أن نفترض أن الموجود المحسوس يشارك في الموجود بالذات

(١) م . س — المقالة الثالثة عشر — ف ٤ —قرة ١٠٧٩ ب

(٢) م . س — المقالة السابعة — ف ٧٢ — قرة ١٠٣٧ ب

فمن حيث أن المثل جواهر ثابتة يتعين أن تظل دائماً عللاً على نفس النحو ، أى تكون عللاً ثابتة ، ومن ثم ففى لن تفسر الحركات الظاهرة فى الأشياء المحسوسة ، وأسباب ظهور هذه الأشياء واختفائها . ذلك أن المثال من حيث أنه ثابت غير متحرك يصلح لأن يكون سبباً للثبات وعدم الحركة وليس علة للحركة (١) فكيف إذن تفعل المثل وتكون ذات تأثير فى المحسوسات ؟

ولن يكون هذا التأثير - بالطبع - عن طريق حلول المثل فى الأشياء ، ذلك لأن المثل مفارقة والمفارق لا يحل فى المحسوس ، ولن تكون المثل كذلك عللاً بحركة الأشياء إذ أنها معقولات ثابتة أزلية وغير متحركة ، فضلاً عن أن المفارق المجرد والكل بصفة عامة يعجز عن تحريك أى شىء جزئى أو إحداثه ، ذلك أن الشىء الجزئى الموجود بالفعل هو الذى يحدث شيئاً جزئياً آخر . فالهندس مثلاً هو الذى ينشئ البيت ، والإنسان هو الذى يلد إنساناً آخر وهكذا (٢).

ومن ثم فإن المثل الأفلاطونية لن تفسر الصيرورة الظاهرة فى الأشياء . ولن تكون هذه المثل المقترحة سوى نسخ أخرى من الأشياء الجزئية مضافاً إليها لفظ - فى ذاتها - بحيث أننا بدلاً من أن نفسر وجود الأشياء فى الواقع سنعمل على مضاعفة أعدادها .

رابعاً : أن حجج أفلاطون لإثبات المثل قد تودى إلى نتائج منها - أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناه من المثل . لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثلاً ، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان

(١) م . س - المقالة الأولى - ف ٧ - فقرة ٩٨٨ ب

(٢) م . س - المقالة الأولى - ف ٩ - فقرة ٩٩١ أ

يعتبر إنساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً رابعاً ، وما هو مشترك بين الإنسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنساناً خامساً وهكذا إلى ما لا نهاية . أى أننا سوف لانقف عند حد معين ، أو بمعنى آخر سوف لانصل إلى مثال أخير ثابت يكون نموذجاً وعلّة لوجود أفراد الإنسان : ومن ثم فستتلاشى جوهرية المثال وهذه هي حجة الإنسان الثالث ، (١) .

خامساً : إن القول بوجود مثل لكل ما هو موجود في العالم المحسوس يتطلب التاميم بوجود مثل للعلاقات وللإضافات وللأعراض والكيفيات وكذلك للماهيات الرياضية ، ولكن هذه كلها معان ذهنية لا يمكن أن تقوم بذاتها في الخارج ، ومن ثم فيستحيل قيام مثل لها ، الأمر الذى يكون من شأنه أن يلحق النقص بعالم المثل لقصوره عن ترجمة كل ما هو واقع بالفعل في العالم المحسوس . ويبدو أن أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التى انتقد بها المثل المفارقة ، فعلى الرغم من أنه انتقد آراء أفلاطون الشفوية وأرجع القول بأن المثل أعداد إلى الفيثاغوريين ، إلا أنه كان يشعر فى نفس الوقت بأن الماهيات الرياضية لا تضيف أعداداً جديدة إلى المحسوسات لأنها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات ، إذ أنها تنشأ من تجريد الصور والحدود من الأشياء مع استبعادها لمحتوى هذه الأشياء ، فهى وسط بين المحسوس والمعقول بحيث لا تصلح أن تكون أياً منهما ، أى أنها لاتكون بحال جوهرأ محسوساً أو جوهرأ مفارقاً معقولا ، بل تنضاف كمحمولات للأشياء أو كتحددات كمية لها .

سادساً : إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات فى المثل ليس إلا نوعاً من

الاستعارة الشعرية ، وعلى هذا سيظل الانفصال والتباعد قائماً بين عالم المثل وعالم المحسوسات فيبدو العالم الأول ، وكأنه عالم خيالي عديم القيمة ، فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في العالم الواقعي المحسوس من أعداد للموجودات ، دون أن تكون لهذه الموجودات الخيالية أى فائدة في نظام الوجود .

ويرجع ذلك إلى أن أفلاطون لم ينجح في إيضاح نوع الصلة بين المثل والمحسوسات وكيف تتم المشاركة بينهما ، ومن ثم فلا يمكن معرفة تأثير المثل في المحسوسات لأنها مفارقة لها ، مغايرة لها في الطبيعة وبعيدة عنها وكذلك فنحن لا نشعر بأى أثر للمثل في إدراكنا للمحسوسات ، والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود المثل إدعاء لا سند له من الصحة لأن كل معرفة مصدرها الإحساس كما يذكّر أرسطو في كتاب النفس .

ليست المثل إذن ماهيات واقعية للأشياء وهى كذلك لا تصلح أن تكون مبادئ لتفسير وجود المحسوسات (١) . والواقع أن أرسطو قد استغل - إلى أقصى حد - الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطوني بصدد نظرية المشاركة ، كما نجدها فى محاوره بارمنيدس ثم المحاولات المتكررة من هذه الأزمة فى محاورق السفسطائي ، و فيليبوس ، وأخيراً فى التعاليم الشفوية للأكاديمية .

٤ - الوجود الواقعي (الجوهر الشخص)

إذا كان أرسطو قد انتقد المسال الأفلاطوني واعتبره بعيداً عن الوجود الواقعي فكيف إذن تصور هذا الوجود وعرفه ؟ .

يبدو أن أرسطو قد تصور الوجود الواقعي وعرفه بطريقتين مختلفتين :

(١) م . س - المقالة الثالثة عشر - ف ٩ -قرة ١٠٨٦ ب - وأيضاً المقالة الأولى ف ٩ - قرة ٩٩١ ب .

١ — عن طريق الإحساس ٢ — عن طريق العقل

ولم يتردد أرسطو في تفضيل طريق الإحساس على طريق العقل ، إذ الإحساس عنده هو المصدر الأول للمعرفة ولهذا فقد أكد بصراحة ووضوح أن الوجود الواقعي هو ما يقع تحت الإحساس أو هو المحسوس أو الجزئي .

ومن ثم فقد اعتبر الجوهر المشخص - كإنسان و فرس - الجوهر الأول والجوهر الحقيقي الوحيد الذي تكون جوهرية الأجناس بالنسبة إليه جوهرية ثانوية مقترنة لا تقوم بذاتها . هذا الجوهر وعل وجوده هو موضوع البحث الأساسي في الفلسفة الأولى كما سبق أن ذكرنا . ولسكننا نلاحظ أن لكلمة " جوهر " معنيين مختلفين ، فعندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات فإننا نستعمل اللفظ بمعنى ثانوي فيكون ابتهالنا للجوهر كحمل . ولكن المعنى الأول للجوهر يشير إلى شيء مفرد تماما ، هذا الرجل ، وهذا الفرس أي موجود له وجوده الذاتي المستقل وهو موضوع تضاف إليه محمولات ، ورغم قبوله لصفات وأحوال كثيرة فإنه يبقى واحداً غير متكرر ، فسقراط في شبابه أو في شيخوخته هو سقراط نفسه ذو الطبيعة الواحدة المعينة ، وكذلك الصفات والأفعال لا تقبل الكثرة في ذاتها بل تظل واحدة بالنسبة للموضوع الواحد ، فاللون لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في نفس الوقت ، بل يظهر لون واحد بعينه في حال واحد ، والفعل الواحد لا يمكن أن يحتمل الخير والشر معا . وعلى هذا فيمكن القول بأن الجواهر المفردة المشخصة هي الجواهر الأولى وهي الأصول الثابتة الدائمة في عالم التغير أو هي اللامتغيرات في الوجود ، إذ أن الجوهر المشخص على الرغم من خضوعه لجميع صور التغير من أدناها إلى أقصاها ، من الميلاد إلى الموت أو الفناء ، وكذلك للفعل والانفعال ولسائر أنواع التحولات السكيفية والكمية ، إلا أنه يظل مع هذا جوهرأ واحد قائما بذاته خلال جميع هذه التغيرات ، إذ أن وجود الجواهر المشخصة هو الشرط

الأساسى لوجود العالم ، فبى حاملة الصفات وموضع الاضافات ومحط الفعل والانفعال وكل أنواع التغير .

لقد اتضح لنا إذن كيف أن وحدة الجوهر من الناحية العددية هى مصدر تشخصه وتفردده وأن هذه الوحدة هى الخاصية الأساسية للجوهر الأول الجزئى (١) وهى التى تجعله مستعداً لقبول الأضداد من الصفات دون أن يتكرر فى ذاته .

ولكن الذى يقبل الأضداد دون أن يفقد وحدته يكون له وجود بالقوة ، وهذه من خصائص المادة ، فالمادة إذن هى التى تقيم الجزئى المشخص (٢) ، وعلى هذا فالجوهر المشخص مدين بخاصيته الأولى للسادة ، التى تعتبر المقوم الأساسى لوجوده والحامل الأول الذى يمنح الواقعية للمحسوسات ويجعلها ظاهرة للإحساس .

ولسكن استناد أرسطو إلى المادة والإحساس وحدهما لتفسير الجوهر وتأليفه فى الواقع إنما يجعل منه فيلسوفاً مفترطاً فى الاتجاه الحسى مثل انتستين . ولهذا فهو يعود لإرجاع موقفه هذا ، فيقرر فى صراحة أن الجوهر الحقيقى مركب من مادة وصورة .

ولكن يبقى أن نقرر بوضوح أيهما أحق بصفة الوجود الواقعى الحق ؟ إن اعتبار الإحساس وحده مقياساً للوجود إنما يجعل أرسطو متفقاً فى رأى ليس مع أتباع المذهب الحسى فحسب بل أيضاً مع خصوم المعرفة على وجه الإطلاق من السفسطائيين ، ولا سيما بروتاغوراس بالذات الذى يعارضه أرسطو ، وفى ذلك أيضاً إنكار لمبدأ عدم التناقض (٣) ، فالتشخص إذا كان حقاً لا يمكن أن يصدر عن حسية بروتاغوراس التى تنتهى إلى السفسطة ، ولسكن أرسطو يؤكد أنه يقصد بالإحساس ذلك الإدراك الذى لا يخطئ والذى

(١) م س - المقالة الثالثة - ف ٤ - بقرة ٩٩٩ ب

(٢) كتاب المقولات $\sigma\sigma\alpha \delta\rho\iota\theta\mu\omega \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha} \nu\lambda\eta\nu \epsilon\chi\epsilon\iota$

(٣) ما بعد الطبيعة - المقالة الرابعة - ف ٤ - بقرة ١٠٠٧ ب

يتمثل في إحساس الرجل الطبيعي لا المختل (١) ، وقد رأينا بصدد الكلام عن الماهيات والتعريف كيف يحيل أرسطو الإحساس إلى نوع من الحدس ، ذلك أن موضوع الإحساس ليس هذا المفرد أو ذاك فحسب ، بل المفرد أو الجزئي في دائرة نوعه ، ومن ثم فإن الإحساس يتحول إلى ضرب من التعقل ، فالموجود الواقعي إذن هو ما يستخلصه العقل أكثر من كونه مدركاً بالحس فقط ، ومن ثم تبرز أهمية الصورة بصفاتها المسكونة الاسامي للوجود إذ أنها موضوع التعقل وليست المادة كذلك .

ونحن نرى أرسطو يؤيد هذا الاتجاه في المقالة السابعة حينما يميز بين ثلاثة أنواع من الجوهر : الجوهر المادي ، والجوهر المركب من المادة والصورة ، ثم الجوهر الصوري . وهو يضع الجوهر الأخير في المرتبة الأولى من حيث أنه اللاحق بالوجود وهو موضوع التعريف (٢) كما ذكرنا .

وإذن فالصورة هي العامل الجوهرى في الوجود المركب من الصورة والمادة إذ أن المادة هي مجرد قابل للصورة ومن ثم فهي لا تلعب سوى دور ثانوى في وجود الأشياء .

هـ - المادة والصورة - القوة والعقل

لقد أدى بنا تحليل مكونات الجوهر المشخص إلى الكشف عن الصورة والمادة ، وعما بينهما من تضاد يشير إلى جوهرية الصورة والوضع الثانوى للمادة في المركب منهما معاً .

(١) م . س المقالة الحادية عشر . ف ٦ . فقرة ١٦٠٢ ب

(٢) م . س المقالة السابعة . ف ١٧ . فقرة ١٠٤١ ب

وقد عبر أرسطو عن ذلك بنظريته في القوة والفعل ، فليس التضاد بين المادة والصورة سوى تضاد بين ماهو بالقوة وماهو بالفعل . وقد رأينا في دراستنا للذهب الأرسطي كيف أن أرسطو يطبق بدقة مبدأ القوة والفعل في جميع مراحل المذهب

فما علاقة القوة بالفعل أو المادة بالصورة ؟

لقد أشرنا إلى قول أرسطو إن الجوهر أو الماهية (١) هي الموجود بما هو موجود وذلك يعني أنها لا ترد إلى مبدأ أعلى منها حيث أنها هي مبدأ أساسي للموجود .

وإذا كانت الماهية مبدأ أول للموجود فذلك لأنها فعل ، والفعل متقدم دائماً على القوة ، فما هو الفعل (٢) إذن ؟ إن الفعل بالنسبة للقوة كالمتيقظ بالنسبة للنائم ، وكالبصر بالنسبة لمغمض العينين ، وكالتمثال بالنسبة للنحاس الأصفر ، وكالشيء التام ، بالنسبة لغير التام (٣) فالبصر والتمثال والشيء التام هي أشياء بالفعل ، أما مغمض العينين والنحاس والشيء غير التام فهي بالقوة بالنسبة للأشياء الأولى .

والفعل كذلك هو وظيفة الموجود بالفعل أو عمله ، فالابصار مثلاً هو وظيفة العين (٤) . ويعتبر الفعل كذلك صورة الشيء (٥) أي الحالة النهائية التامة التي تشير إلى الحدود الممكنة لتحقيق الشيء في الواقع .

من الواضح إذن أن فكرة القوة لا معنى لها في ذاتها وأنها لا تفهم إلا بالإضافة

(١) οὐσία

(٢) ἐνέργεια

(٣) ما بعد الطبعة . المقالة التاسعة — ف —قرة ١٠٤٨ ب

(٤) ἐργον . م . س — نفس المقالة — ف ٨ — قرة ١٠٥٠ أ

(٥) ἐντελέχεια . م . س — نفس المقالة — ف ٣ — قرة ١٠٤٧ أ

إلى الموجود ويعتبر الموجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجوده على هذا النحو ،
أى بالقوة بل باعتبار أنه سيصبح موجوداً بالفعل ، فالفعل هو المركز الذى تنتظم
بحسبه الموجودات بالقوة .

والقوة (١) إما أن تكون فعلية وإما أن تكون انفعالية ، وأما القوة
الفعلية فهى قدرة أى شىء على إحداث تغيير فى أى شىء آخر ، وأما القوة الانفعالية
فهى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره
هو من حيث هو آخر .

ويوجد نوعان من القوى : ١ - قوى عاقلة وهى قوى النفس الناطقة .

٢ - وقوى غير عاقلة وهى ما فى المادة (٢)

أما القوى العاقلة فهى قوى الأضداد يفعل أحدهما أو الآخر ، فقوى النفس
الناطققة تستطيع أن تفعل الشىء وضده بتدخل من الإرادة الإنسانية ، بينما نجد
أن القوى غير العاقلة مرتبطة بمعلول واحد ، مثل الحرارة فهى قوة التسخين فقط
ولا يمكن أن تكون فى نفس الوقت قوة التبريد ، فى حين أن الطب هو القوة
على المرض والصحة معاً ، وسبب ذلك أن العلم هو علة الأشياء فى العقل (٣) ،
وأن النفس هى مبدأ الحركة فهى قادرة على إحداث الضدين المتعلقين بعلة واحدة
وذلك باختيار الإرادة (٤) ، وينقسم ما بالقوة أيضاً إلى قسمين :

١ - قسم يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، فإنه يتحقق له
الإبصار بالفعل .

(١) م. س - المقالة التاسعة - حيث يتناول أرسطو دراسة (القوة) وأنواعها بالتفصيل .

(٢) م. س - المقالة الثانية - ف ٢قرة ١٠٤٦ أ

(٣) م. س - المقالة التاسعة - ف ٥ ققرة ١٠٤٦ ب

(٤) م. س - المقالة التاسعة - ف ٥ ققرة ١٠٤٨ أ

٢ - وقسم آخر لا يخرج إلى الفعل خروجاً تاماً وذلك مثل قسمة الجسم إلى غير نهاية ، فإن اللامتناهي لا يمكن تحقيقه أبداً (١) - كما سبق أن ذكرنا في العلم الطبيعي .

والقوة كذلك إما قريبة وإما بعيدة . والقوة القريبة هي التي لا تفتقر لنير فعل واحد لكي تخرج إلى الفعل ، مثل حركة المتحرك من مكان إلى آخر ، وأما القوة البعيدة فهي التي تفتقر إلى تهيئة طويلة مثل البذرة ، إذ هي شجرة بالقوة البعيدة ، لأنها تحتاج إلى رطوبة وتربة زراعية ومعامل خاصة ، وزمن طويل لكي تصبح شجرة .

وإذا كان ماهو بالقوة يعتبر موجوداً ناقصاً فإن الموجود الحاصل على الماهية أو الصورة يعتبر موجوداً قائماً بذاته ومكتمل الوجود أو هو فعل تام بل أسمى درجات الفعل ، وذلك لأن الماهية هي ما يتعلق بالموجود منذ ظهوره إلى زواله فلا تزيد أو تنقص ، إذ لا يمكن أن يوجد إنسان زائد أو إنسان ناقص من حيث الماهية ، فالماهيات ثابتة ومستمرة (٢) فلا تخضع الماهية أو الصورة للصيرورة . (٣) ولكن الصيرورة ترجع إلى اتحاد صورة مع موجود يكون مستعداً لاستقبالها ، فيصبح هذا الموجود بالقوة موجوداً بالفعل بعد قبوله للصورة ، وهذا الموجود بالقوة هو ما يسميه أرسطو بالهيولى (٤) أي المادة

(١) م . س - المقالة التاسعة - ف ٦ - فقرة ١٠٤٨ ب

(٢) يستخدم أرسطو التعبير التالي للدلالة على ثبات الماهيات واستمرارها τὸ τί ἦν εἶναι ومعناها : حالة كون الموجود يستمر في الوجود على ماهو عليه .

(٣) م . س - المقالة السابعة - ف ٨ : فقرة ١٠٣٣ ب .

(٤) ὕλη

وليس المادة — في الواقع — سوى مجموعة الشروط التي يجب تحققها لكي تظهر الصورة ، وذلك يعني أن الوجود بالقوة الذي لا تعريف له ، لا وجود له وأن الوجود الحقيقي هو الوجود بالفعل .

تقدم الفعل على القوة : والفعل متقدم على القوة من نواحي ثلاث (١) :
منطقياً وزمنياً وجوهرياً .

فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الوجود بالقوة تتضمن فكرة الوجود بالفعل ، ويقال على الوجود بالقوة إنه كذلك بالإضافة إلى الوجود بالفعل .

ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمة على الفعل في الزمان المحدود القصير المدى ، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الوجود بالفعل لا يصدر عن الوجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه في الوجود ، فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقياً بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى بالفعل ، والإنسان يصدر عن الإنسان ، فالإنسان بالقوة وهو النطفة الأولى إنما يستمد ماهيته من إنسان بالغ ، أي إنسان بالفعل .

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فإن ذلك يرجع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو ، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة وممينة ، أما اللاتعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون (٢) حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أي ما هو بالقوة .

(١) م.س ، المقالة الخامسة — ف ، فقرة ١٠٤٩ ب — ١٠٥١ أ

(٢) م.س ، المقالة الثانية عشر — ف ٦ ، فقرة ١٠٧١ ب

الإلهيات

لقد كان أرسطو متحفظاً بصدد التوسع في العلم الإلهي ، فقد ذكر في كتاب « أجزاء الحيوان » أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هي بدون شك موجودات سامية وإلهية . ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة . ورغم ذلك فإننا نغتنب بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلة لأنه ينصب على أكل وأشرف الموجودات . ونحن نفضل أبسط إتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء ، وذلك كما نفضل أن نرى أقل جزء من موضوع نحببه على أن نعرف كثيراً من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة .

وإذن فموضوعات العلم الإلهي قريبة من نفوسنا ومحبة إلينا ، وما ذلك إلا لأنها أكثر الموضوعات مشابهة لطبيعتنا المعقولة .

٦ - الجوهر الإلهي وتفرده :

إن أول موضوعات الدراسة في العلم الإلهي أو الإلهيات هو الجوهر الإلهي أو الموجود بما هو موجود ويفتح أرسطو مقالة اللام من « ما بعد الطبيعة » بقوله : إن موضوع فحصنا هو الجوهر ، لأن المبادئ والعلل التي نبحث عنها هي مبادئ الجوهر وعلله . (١) ، ولا يمكن لغير الجوهر من المقولات أن يقوم بذاته .

ويستطرد أرسطو في الكلام عن الجوهر فيذكر في مستهل الفصل السادس من هذه المقالة ، أنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر : اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعي ، والثالث أزلي غير متحرك واجب الوجود لذاته ، وهو

(١) م.س - المقالة الثانية عشر . ف - ١ -قرة ١٠٦٩ أ

(٢) م.س - المقالة الثانية عشر ف - ٦ - قرة ١٠٧١ ب

موضوع دراسة علم آخر هو العلم الإلهي . وإذن فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهرًا محركًا ثابتًا هو صورة خالصة وفعل محض . وسنرى - فيما بعد - كيف أفضت به دراسته للحركة في الوجود إلى إثبات وجود هذا المحرك الأزلّي الثابت . إلا أننا يجب أن نقرر مبدئيًا أن أرسطو على الرغم من وجاهة حججه التقليدية على وجود إله واحد للكون وقوة هذه الحجج ، إلا أنه لم يهتم كثيرًا بمكونات الشخصية الإلهية وإيضاح مدى قدرتها وأثرها الفعال في الوجود - كما فعل الفلاسفة الدينيون فيما بعد على اختلاف عقائدهم - فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهي على إعطاء الدفعة الأولى للكون دون أي تدخل مباشر فعال في نظامه ، ثم رتب تحته طائفة من صنار الآلهة المحركين للكواكب .

وعلى هذا فلم يكن هدف أرسطو من استدلالاته في هذا المجال أن يعرف الله معرفة تامة وأن يكشف عن ذاته وعن ثراء مكوناتها ، والسبب في هذا أن الله عنده ليس له أي دور في فلسفته الأخلاقية أو السياسية ، بل هو لا يعلم شيئاً عن العالم ، وليس صانعاً له كما هو عند أفلاطون . ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه لم يكن لدى أرسطو أي قدر من الشعور الديني حينما أثبت وجود إله يحرك الكون ، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجوداً واحداً قديماً . ويتضح ذلك مبدئياً من براهينه على وجود الله ، فإله موجود لأنه المطلق الذي يقابل النسبي الذي نعائنه في التجربة الإنسانية. وهو كذلك محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو. وفي هذا إثبات لتنظيم ضروري للوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته . فذاته إذن علة غائية للوجودات ، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية في ذاته .

تبين لنا إذن كيف أن مشكلة الجوهر الإلهي تدخل في نطاق العلم الإلهي .

ولكن معالجة أرسطو لهذه المشكلة تختلف عن معالجة أفلاطون لها . فإذا كان أرسطو يتفق مع أفلاطون في أن الله جوهر مفارق غير جسمي - على نحو ما سنرى بالتفصيل - إلا أن هذا الجوهر المفارق يختلف عن مثل أفلاطون أو بمعنى أدق عن مثال الخير عند أفلاطون ، إذا ليس هذا الجوهر كالسكى الذى ينطبق على كثيرين بل هو كلى يضرب من المائلة لا باعتباراه جنسا أعلى للوجودات . وهو كذلك ليس نموذجاً للوجودات الحسية أى صورة معقولة أزلية لصور حسية بمائلة تخالطها مادة ، بل هو نموذج من حيث أن الموجودات جميعاً تتجه إليه وتحاول أن تنظم بحسبه . مع أنه مفارق لها ومستقل عنها جميعاً ، فهو جوهر أزلى ، ذاته مطابقة لماهيته . وإذا كانت الجواهر الأخرى المركبة من الصورة والمادة تبذل قصارى جهدها للتشبه به إلا أنها لن تصل إلى تمام محاكاته بحيث يحل محلها أو يحل فيها على ما يرى أفلاطون .

وكذلك فإن هذا الجوهر الإلهى ليس موضوعاً للعلم بل هو الجوهر الاسمى والعالم الاسمى الذى لا يرقى إليه العلم الإنسانى الذى تنحصر موضوعاته في موجودات هذا العالم . أما العقل الإلهى فليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته . والله هو الجوهر الاسمى لأنه لا يحتاج إلى سند خارجه لىكى يتحقق به وجوده ، بينما الجواهر المشخصة لا يتحقق وجودها إلا بوجود المادة فى الخارج . فالتمثال لا يوجد بدون الرخام ، والإنسان لا يتحقق وجوده بدون جسم مركب من عناصر مادية . أما الله فهو صورة كاملة لا تخالطها مادة لأنه فعل محض وربما ظن البعض أن أرسطو يناقض نفسه فى نظريته إلى الوجود المفرد ، ذلك أنه يرى الله صورة خالصة مع أنه موجود مفرد ، بينما تحتاج الموجودات المفردة الأخرى إلى المادة لىكى تكون مشخصة ، ولكن الواقع أن المذهب الأرسطى

في جلته يتجه نحو إعلاء مكانة الصورة كعامل أساسي في وجود الجوهر المفرد بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهي بالقوة بينما الصورة فعل ، وإذن فوجود المادة إلى جوار الصورة في المركب منهما ، يعتبر نوعاً من السلب لكمال الصورة ، من حيث أن الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من الصورة كفعل في الجوهر المفرد المشخص .

والله فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته وحاصل على وجود حقيقي إيجابي ، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير في وجوده ، فهو موجود مفارق يسكن ذاته بذاته (١) وعلى هذا فلا يوجد تناقض في الموقف الأرسطي بصدد الوجود المفرد .

وعلى أية حال فإن طبيعة التفرد في المعقول الخالص غيرها في المفرد المشخص وكذلك فإن مجال النظر في كل منها يختلف عن الآخر ، فالمعقول الخالص موضوع استدلال عقلي ، أما المفرد المشخص فيقع تحت الإدراك الحسي ، ولهذا كانت المادة ضرورية في تكوين وجوده ، وهكذا كل مكونات العالم المحسوس .

على أن تسليم أرسطو بأن المعقول الخالص المفارق للمادة حاصل على الوجود الكامل المطلق من حيث أنه صورة خالصة لا تخالطها المادة إنما يعتبر أكثر اقتراباً من الموقف الأفلاطوني وأبعد عن الصورة الأرسطية للوجود الحقيقي كما رسمها في فلسفته الطبيعية .

(١) م. ٢٠٠ - المقالة الثالثة عشر - ج ١ . قرة ١٠٧٣ أ .

٧ - الحركة الأولى وصفاته :

لقد أثبت أرسطو إذن أنه يوجد بالضرورة جوهر أزلي ثابت ، ونريد أن نعرف كيف انتهى إلى هذا الموقف من بحثه في الحركة وأنواعها .

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون فكرة التعارض بين الحركات التي تبدو تلقائية كحركة النار إلى أعلى والحجر إلى أسفل ، وحركة الكائن الحي الذي يتحرك ويسكن بالإرادة، والحركة المستمرة للسموات - التعارض بين هذه الحركات والحركات الأخرى المباشرة لها والتي ترجع إلى الدفع أو الشد .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن الحركات التي من النوع الأول حركات أصلية وأولية وطبيعية وهي الجنس الأول للحركة أما حركات الدفع والشد فهي حركات ثانوية آلية قسرية ، لا تفسر إلا بالقياس إلى الحركات الأولية لأنها مضادة لما من حيث أنها تفسر الأجسام على الحركة في اتجاه مضاد لحركتها التلقائية إلى أسفل .

فالآلات الميكانيكية ترفع الأجسام الثقيلة إلى أعلى وتحركها في اتجاهات مختلفة لتحقيق منفعة عملية ، بينما لو أقفلت الحجر من قبضة الآلة الرافعة لحوى إلى الأرض أى إلى أسفل تلقائياً .

وقد أخطأ الذريون حينما فسروا الحركات الأولية التلقائية للأجسام بطريقة آلية فإن ذلك معارض للتجربة والرأى الشائع .

وهذه الحركات الأولية تصدر عن محركات غير جسمية بطريقة غير آلية، وقد ظن الأفلاطونيون أن هذه الحركات نفوس ، وبذلك جعلوا في السكون نفوساً محرّكة ، بما يعد استمراراً للزعة الشعورية القديمة ، ولكن أرسطو يعترض على هذا الاتجاه ويميز بين ثلاثة أنواع من الحركة : حركة العنصر الذي يتجه إلى

مكانه الخاص ، وحركة السكائن الحى ، ثم حركة السماوات التى لاتصدر عن محركين من نفس النوع السابق .

فحركة الحجر إلى أسفل تختلف تماماً عن الحركة الحيوية ، ذلك لأنها لا تبدأ أو تنتهى إلا بفعل مؤثر خارجى يرفع مايعوق وصول الحجر إلى مكانه فى أسفل بحيث يسكن الحجر حينما يصل إلى مكانه الطبيعى .

أما الحركة الحيوية كالحركة المكانية للحيوان فإنها ترجع إلى ميل أو رغبة ، وتتوافق الحركة مع هذه الرغبة بقدر ما تسمح به الظروف الآلية للحركة والتكوين العضوى للحيوان ، وإذن فلدى الحيوان القدرة على البدء بالحركة وعلى إنهاؤها ، بينما العنصر المادى لا يمكن له أن يتحرك أو يسكن بنفسه فى أى اتجاه معاكس لحركته الطبيعية إلى أسفل .

وأخيراً فإننا نجد حركة السماوات الدائرية تختلف عن حركة السكائن الحى ، ومن ثم فإن أرسطو يميز بين ثلاثة أنواع من الحركات تقابل الأنواع الثلاثة للحركة ، وهذه الحركات الثلاث هى :

محرك طبيعى للعنصر ، محرك للحيوان ، ومحرك السماوات .

وتختلف هذه الحركات عن بعضها الآخر تمام الاختلاف ، إلا أنها تتصف بصفة مشتركة واحدة وهى أنها ثابتة غير متحركة ، وليس صحيحاً ماذهب إليه أفلاطون من أن كل حركة إنما تصدر عن حركة سابقة عليها ، بل الصحيح أن كل حركة إنما تصدر عن محرك لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت متحركاً ، إذ أن المحرك هو ما هو بالفعل بالنسبة لمحرك يكون بالقوة مثل الشيء الساخن الذى يرفع درجة حرارة الشيء البارد . أو كالعالم من حيث كونه يعلم الآخرين ، فإذا كان المحرك متحركاً كما يقول أفلاطون فإنه ينبغي أن يكون الشيء الساخن ساخنًا وغير

ساخن في نفس الوقت ، وكذلك ينبغي أن يكون الشخص العالم عالماً وجاهلاً
في نفس الوقت ، إذ أنه من حيث كونه محركاً يكون عالماً بالفعل ومن حيث
كونه متحركاً يكون عالماً بالقوة أى جاهلاً . أما اتصال سلسلة المتحركات
والمحركات فإنها تؤدي في النهاية إلى ضرورة الوقوف عند محرك أول ثابت يحرك
ولا يتحرك.

وقد أشار أرسطو في كتاب الطبيعة (١) إلى المحرك الذي يحرك نفسه فذكر
أنه لن يكون في هذه الحالة بسيطاً بل سيكون مزدوجاً إذ أنه سيكون في نفس
الوقت محركاً ثابتاً وفيه جزء يتحرك بهذا المحرك .

وإذن فقد اتضح لنا أن الحركات بأنواعها الثلاثة ترجع إلى أنواع ثلاثة
من الحركات الثابتة . فحركة الجماد ترجع إلى الطبيعة ، وحركة الكائن ترجع
إلى النفس ، وحركة السماء ترجع إلى المحرك الأول وتحت طائفة من المحركين الثواني.

ويرى أرسطو أن فكرة المحرك الثابت تتفق تماماً مع فكرة الصورة أو
الموجود بالفعل ، ذلك أن المحرك هو الموجود بالفعل في حالة تحريكه لمتحرك في
إمكانه الخروج من القوة إلى الفعل ، وهذا المحرك لا يقوم بفعل التحريك فحسب
بل هو أيضاً الذي ينظم الحركة بطريقة تجعل المادة معدة لاستقبال الصورة
في المتحرك . ففعل المحرك إذن تحريك وتنظيم معاً .

وإذا كانت دراسة المحركين الأولين أى الطبيعة والنفس ترجع إلى العلم
الطبيعى فإن دراسة طبيعة محرك السماوات وخصائصه تدخل في نطاق العلم الإلهى .
يقول أرسطو : « ومن الاضطراب أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ، فإن

الجوهر يتقدم على سائر الموجودات ، فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضا : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالا لها ، وليس من الحركات شيء متضل سوى الحركة المكانية ، ومن جملة هذه ، الحركة الدورية .

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئا ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة ولا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده ، كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في هذا أيضاً كفاية ، ولا إن كان أجزاء من الصور . فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ، ولا أيضاً إن فعل مع كون جوهره بالقوة توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل . فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلا ، ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى .. (١) .

وإذن فلا بد من التسليم بوجود محرك فاعل لا تخالطه قوة ، وإلا كنا كالذين يحدثون الأمور من الظلمة وبما هو غير موجود .

وإذن فإذا كان يوجد بالضرورة شيء يتحرك حركة دائرية دائمة وهو الفلك المحيط أو السماء الأولى فإنه يجب أن يوجد ما يحركها تلك الحركة ، ولما كان كل

(١) م. من المقالة الثانية عشر لـ ٦ — لفظة ١٠٧١ ب . وقد أثرنا أن نشهد بالترجمة العربية القديمة للنص الأرسطي . والمرجع أن مترجمها هو اسحق بن حنين . راجع أرسطو عند العرب — تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ١٩٤٧ ، ص ٣ وما بعدها .

ما يتحرك ويحرك يعتبر متوسطاً بين الأشياء ، فإنه يتعين أن يوجد ما يحرك بدون أن يتحرك بفعل محرك آخر — كما سبق أن ذكرنا — وذلك من حيث كونه موجوداً أزلياً وجوهراً وفعللاً محضاً ، ويكون تعلق التحريك به كتعلقه بالمعشوق والمفعول .

هذا المحرك الثابت هو العلة الأولى للحركة في الوجود ، وهو علة غائية للوجودات من حيث أنها تتحرك باتجاهها نحوه كعشوق وكعقول .

The final cause; then, "produces motion as being loved but all other things move by being moved (1)

ولا يمكن أن يطرأ أى تغيير على ذات هذا المحرك الأول من حيث أنه يحرك ولا يتحرك ، وهو حاصل على وجود ضرورى ، صفة الخير الاسمى ، وهذا هو أكل وجود يليق بالمبدأ الأول بحيث لا يمكن أن يوجد على غير ما هو حاصل له من الوجود .

وقد أخطأ الفيثاغوريون وسبوسيبوس حينما رفضوا التسليم بأولية الوجود للجمال الاسمى والخير الاسمى ، استناداً إلى تفسيرهم الرياضى للوجود فكيف يمكن أن توجد البذرة بدون الشجرة ؟ أو كيف يمكن أن يوجد الجنين بدون تأثير إنسان كامل سابق عليه في الوجود .

(١) م. س - المقالة الثانية عشر - ف ٧ - فقرة أ - ترجمة Ross - يقول أرسطو (وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومفعول ، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأولى المعشوق والمفعول هما شئ واحد وما هو حسن ، لشهيه ونشأته لأنا نراه حسناً . والأول نختاره لأنا نراه حسناً ، ولشهيه ، لاتنا نغله . وليس إنما نغله لاتنا نشهيه . واجدء العشق إنما هو لما يغفل من العلة الأولى) . من ترجمة أسحق بن حنين .

• .. before the seed there is a man — not the man produced from the seed, but another from whom the seed—comes •

ويستند عالم الطبيعة والسموات إلى هذا المبدأ الأول وحياته كلها غبطة تامة مادام فعله لذة دائمة لذاته ، وإن ما نشعر به نحن من لحظات الغبطة الخاطفة يشعر الله به دائماً ، فالله هو الحياة بالفعل ، لأن فاعلية التعقل هي الحياة ، والله فعل محض ، وفعل الله القائم بذاته هو الحياة ذات الخير الأسمى والأزلية .

• We say therefore that God is a living being. eternal most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God:, for this is God • (1)

وتمت مشكلة تتعلق بالتعقل الإلهي وهي كيف يعقل الله ؟

فاذا كان الله عقلاً ، وهو لا يعقل ، فليس في هذا شيء من الكرامة ، لأنه سيكون كالنائم ، وهذا محال وإن كان يعقل شيئاً آخر غير ذاته ، أى أن ذاته لا تكون موضوعاً لتعقله ، بل تكون فيه قوة على ذلك فحسب ، فهو إذن ليس الجوهر الأفضل ، لأن سموه وفضيلته إنما ترجع إلى تعقله ، وسواء كان التعقل في الجوهر الإلهي بالقوة أو بالفعل فإن المهم هو موضوع تعقل هذا الجوهر ، أيكون موضوعه ذاته أم شيئاً آخر ؟ وإذا كانت شيئاً آخر ؟ فهل يكون هذا الشيء هو الموضوع الدائم لتعقله ، أو تكون هناك موضوعات مختلفة ، إن الموضوع يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وعلى هذا سيكون أسمى من التعقل ، كما هو الحال في الإنسان ، ومن ثم فإن مثل أفلاطون وهي الموضوعات الدائمة

للتعقل الإلهي ، التي يتأملها الصانع كنماذج لتكوين العالم المحسوس ، ستكون أسمى من الذات الإلهية .

وكذلك هل يعقل الله الخير أو أى شيء عارض ؟

من الواضح أنه ، يعقل ما هو أكثر ألوهية وكرامة ومعقولة ، ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الانقاص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ولكن بالقوة . وإذا كان هكذا ، فلا محالة يلزمه السلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، (١) . وقد تبين لنا كيف أن موضوع التعقل أفضل من التعقل على الرغم من أن فعل التعقل قد ينصب على ما هو شر وناقص .

ويحل أرسطو هذه المشكلة بقوله ، لما كان الله هو الموجود الأسمى ، وأنه لا يوجد معقول لديه ، أسمى من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إذن عاقل ومعقول ، (٢) . فالذات الإلهية إذن هي موضوع التعقل الإلهي من حيث أنها أفضل الموجودات وأكثرها وأشرف المعقولات على الإطلاق .

وفي نطاق الأمور المعقولة التي لا تخالطها المادة يكون فعل التعقل وموضوع التعقل شيئاً واحداً ، وهذا هو حال الجوهر الإلهي . وهذا التعقل أزلي لأن الذات الإلهية غير مركبة ولا منقسمة إلى أجزاء . وليس في العقل الإلهي أى نوع من العمليات العقلية الإنسانية كالإحساس والتخيل والتفكير .

(١) من ترجمة أسحق بن حنين لمقالة اللام — الفصل التاسع .

(٢) « الله معقول ومشوق وهو أسمى موجود ، وهو العقل والعاقل والمعقول » .

ما بعد الطبيعة — المقالة الثانية عشر — ف ٩قرة ١٠٧٤ ب

وقد ذكر أرسطو في كتاب النفس (قرة ١٠٧ أ) أن العقل هو المعقولات ، أى أنه أرجع العاقل الى المعقول ، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول ، ولا تأثير من العقل على المعقول . فأنه هو العقل والعاقل والمعقول .

من الواضح إذن أنه يوجد جوهر أزلي ثابت معقول مفارق للأشياء المحسوسة ، ليس فيه أثر للقوة أو للبادة أو للعدم ، ولا حيز له ولا مقدار ، ولا كثرة في ذاته أصلاً ، وهو غير منفعل لا يخضع للحركة لا بالذات ولا بالعرض ، لأن جميع أنواع الحركة لا بد من أن تكون في مكان ، وفعله واحد غير متغير (فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) (١) .

وهو يفعل ضرورة لا اختياراً ، وهو خارج العالم وعلة غائية لحركته من حيث أنه لا يمكن أن يحرك العالم باللماسة وهو لامادي والعالم مادي . ومع أنه علة نظام العالم من حيث أنه معشوق إلا أنه لا يعلم شيئاً عن هذا العالم ولا يعني به ، إذ هو يعلم الموجودات من خلال ذاته التي تعتبر نموذجاً للوجود .

وأخيراً فهو عقل يتأمل ذاته أزلياً أي أنه العقل والعامل والمعقول .

٨ : المحركون الثواني وحركات الافلاك

تكلمنا عن المحرك الأول الثابت الذي لا تصدر عنه سوى حركة واحدة أزلية هي الحركة المكانية الأولى البسيطة للسكون أو حركة السماء الأولى أو الفلك المحيط .

ولكن هناك حركات مكانية أخرى أزلية تلي هذه الحركة الأولى وهي الحركات الدائرية للكواكب وكل حركة من هذه الحركات يجب أن يكون المحركون المتقدمون عليها أجواهر أزلية أيضاً . ومن ثم فيستعين أن يوجد عدد من الأجواهر الأزلية المحركة والغير المتحيزة ، بقدر أعداد حركات الكواكب ويترتب هؤلاء المحركون الثواني بحسب ترتيب حركات الكواكب .

(١) وهذه قضية سيقول بها أفلاطون والمشاؤون الإسلاميون فيما بعد لأنها نتيجة لازمة من تعريف أرسطو للجوهر الإلهي .

ولكى نعرف عدد المحركين الثواني يجب الرجوع إلى علم الفلك .

(١) علاقة علم الفلك بالعلم الإلهي :

إن الصورة التي يرسمها أرسطو لعالم السماء استمدتها من آراء الفلكيين والمهندسين التي كانت ذاتة في القرن الخامس قبل الميلاد .

فقد وجد أرسطو تصوراً رياضياً للعالم عند الفلكيين ، وتصوراً آخر للعالم عند الطبيعيين .

فالطبيعيون يركبون السماء من نفس طبيعة الكواكب المحسوسة ويجعلونها خاضعة لحركات الكون والفساد ، وهم يرون أن في الكون حركة كلية أزلية لا تترك أي شيء في ثبات .

أما الفلكيون ومنهم أفلاطون وإيدوكس فقد وضعوا محل السماء المحسوسة سماء أخرى ذات تركيب هندسي ثابت يتألف من دوائر وأفلاك متداخلة لكل منها حركة منتظمة معينة ، أي أن لكل فلك حركته الخاصة به والتي لا ترد إلى حركة فلك آخر غيره . وهذه النظرة تظهر بوضوح التعارض التام بين المعقولة التامة للوجودات السماوية والتغيرات المستمرة للوجودات الأرضية .

وقد قبل أرسطو النظام الفلكي الذي وضعه إيدوكس ولكنه حاول البحث عن الأسباب الطبيعية لهذا النظام .

وقد لاحظ من ناحية أخرى الصلة الوثيقة بين الفلك والعلم الإلهي ، ولهذا فقد حاول أن يضع علماً فلكياً إلهياً ، ووضع على قمة الكون محركاً معقولا غير متحرك شبيهاً بالنفس في علاقتها مع الجسد .

(ب) حركة السماء الدائرية :

لما كانت الحركة الدائرية الأزلية خاصة بوجودات عالم السماء من حيث أن

السموات تشبه أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول ولكنها تعجز عن ذلك لماديتها ، فتكتفى بمحاكاتها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية (١) . لهذا فقد بحث أرسطو في طبيعة هذه الحركة وحاول أن يبين أسبابها الطبيعية .

فذكر أن الطبيعيين أخطأوا حينما ظنوا أن الحركة المكانية والاستحالة أى التغير الكيفى ، من الحركات الأزلية التامة رغم أن لها بداية ونهاية ، والواقع أن الحركة الدائرية وحدها هي الحركة الأزلية البسيطة التامة فهي تختلف عن النقلة وعن الاستحالة في أن أى نقطة فيها يمكن أن تعد نقطة بداية أو نهاية أو وسط ، أى أنه لا يمكن التمييز فيها بين بداية ونهاية (٢) . وتوجد شروط هذه الحركة في طبيعة الجوهر السماوى المركب من العنصر الخامس أى الأثير الذى يختلف في طبيعته عن العناصر الأربعة الأرضية ، ومن خصائص هذا الجوهر قدرته على الحركة بانتظام . وإذن فالحركة الدائرية حركة وحيدة وبسيطة ومستمرة ، وهي تصلح لتحقيق فكرة الحركة الأزلية التى كان يبحث عنها الطبيعيون .

وهذه الحركة الأزلية — من ناحية أخرى — حركة ذات ضرورة مطلقة ، لأنه لا يوجد زمان بدون حركة — كما سبق أن ذكرنا .
وإذن فحركة السماء حركة دائرية أزلية ضرورية لا بداية لها ولا نهاية من حيث أنها ليست حركة بين أضداد كالحركات الأخرى .

(١) وكذلك جميع موجودات ما تحت تلك القمر الخاضعة للكون والفساد فانها تعمل بقدر ما تسمح به مادتها للتشبه بحركة السماء الدائرية . ومن ثم فان جميع الأشياء الطبيعية أيضاً تتضمن قطعاً من الطبيعة الإلهية (الأخلاق النيقوماخية — المقالة التاسعة — ف ١٤)
(٢) كتاب الطبيعة — المقالة الثامنة .

ومن ثم فليست هناك بداية للخلق ، وليس تمت أصل زمنى لنظام
الموجودات السماوية (١) ، بل إنها تتحرك حركات دائرية دائمة بفعل محركها
الأزليين . فإعداد هؤلاء المحركين بحسب الحركات الدائرية التى تصدر عنهم ؟

ح - محركو الكواكب :

يذكر أرسطو أن إيدوكس يرى أن كلا من حركة الشمس والقمر تجري فى
ثلاثة أفلاك ، أما حركات الكواكب الأخرى فإنها تجري فى أربعة أفلاك وقد
أشار كاليبوس Callippus إلى نفس مواضع الأفلاك التى ذكرها إيدوكس
ولكنه يضيف فلكين آخرين لكل من الشمس والقمر وفلكاً آخر لكل من
الكواكب الأخرى ما عدا كوكبي زحل والمشتري ، وذلك بحسب أرصاده
الفلكية - على ما يقول - .

وبالإضافة إلى هذا فإنه يرى أنه - لى يمكن تفسير هذه الأرصاد - يجب
أن يكون لكل كوكب أفلاك أخرى تفسر الحركات المضادة التى تعيد الفلك
إلى حركته الأولى .

وينتهى أرسطو إلى القول بأن عدد الأفلاك المحركة للكواكب والأفلاك
الأخرى ذات الحركة المضادة - بحسب التنظيم الفلكي الذى أخذه عن إيدوكس
وكاليبوس - يصبح خمسة وخمسين ، وإذا لم تصف للشمس والقمر الحركات
المضادة فإن مجموع الأفلاك يصبح سبعة وأربعين فقط (٢) .

(١) مابعد الطبيعة - المقالة الخامسة - ف ٨ قرة ١٠٦٩ ب ، المقالة الثامنة - ف ١
قرة ١٠٤١ ب .

(٢) م . س - المقالة الثامنة - قرة ١٠٧٣ ب يقول أرسطو (ترجمة اسحق بن حنين) =

• يكون هذا العدد هو عدد الجواهر والمبادئ الثابتة أى عدد المحركين الثوائى للكواكب . وكل محرك منها جوهر أزلى مفارق وصورة خالصة لا تخالطها المادة .

ويستخدم أرسطو نفس صيغة دليل المحرك الأول لإثبات وجود هذه الجواهر المحركة ، إذ يجب الانتهاء فى كل حالة إلى محرك ثابت لا يتحرك ولكنه يعتبر متحركاً بالعرض مع فلسفه كمحركه النفس فى الجسم الذى تحركه .

وقد أشار القدماء إلى الجواهر المحركة الثابتة ولكنهم قالوا بأنها آلهة ، والواقع أنها ذات طبيعة إلهية من حيث أنها عقول مفارقة ، إلا أننا يجب أن نرفض (١) ما ألحقه بها القدماء من أساطير وصور بشرية وحيوانية لإرضاء العامة ولمصلحة الدولة .

== « وبعد المحرك لاسكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها الجوهر الأول ، ومن بعده توجد متحركات آخر أزلية ، وهى أفلاك المتعيرة (السيارة) ، فأما أن الجسم المستدير هو أزلى ولا وقوف لحركته ، فهو شئ قد تبين فى الطبيعيات ، وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة من جوهر أزلى غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها أزلى ، وأقدم من المتحرك ، فان الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ ومن الإضطرار أن تكون هذه الجواهر الأولية بالقات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لا تقدمنا تقلنا ، فأما أنها جواهر وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم ، وهو علم النجوم فانها لا تنظر فى شئ من الجواهر ، لسكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات ، فانه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك فتركه لمن هو أقوى » .

(١) هذه الفقرة إجمالى لأقوال أرسطو ورأيه فيما قال به القدماء من أن الجواهر المحركة آلهة.

— العالم واحد :

وعلى الرغم من تعدد الجواهر المحركة إلا أن أرسطو يؤكد أن العالم واحد لأنه إذا وجدت عدة عوالم فستكون مبادئها المحركة واحدة من حيث الصورة ، كثيرة بالعدد ، ولكن الكثرة تأتي عن طريق المادة ، لأن تعريفاً واحداً ينطبق علىسقراط وغيره من البشر من حيث أن كل واحد منهم إنسان ، وأن المادة الجسمية لكل منهم هي التي تجعلهم أفراداً متعددين ، ولكن المبدأ الأول مفارق لا مادة فيه ، لأنه الحقيقة الكاملة ، وهو واحد من حيث العدد ومن حيث الماهية والتعريف ، وفعله واحد لا يتغير ، أي أن موضوع حركته الذي يتحرك دائماً وباستمرار لا بد وأن يكون موجوداً واحداً وإذن فلا يوجد غير عالم واحد (١) .

• • •

تعقيب :

رأينا إذن كيف يحدد أرسطو مكانة الله كمحرك أول في تخطيطه العام للوجود ، ونجمل اعتراضاتنا عليه بهذا الصدد فيما يلي :

(١) م . س - المقالة الثامنة .قرة ١٠٧٤ أ

يقول أرسطو (ترجمة أسحق بن حنين) : « فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت على مثال الناس . فيجب أن تكون الطل الأول أكثر من واحد ، (مع كونها) متفقة في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هي في العدد ، والصورة واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس وأما الماهية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متممة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد » .

أولاً : أن القول يقدم العالم وأزلية الحركة وإنكار الخلق ، يجعل الله عاطلاً عن فعله الضروري وهو الإيجاد أو حتى مجرد الحفظ والعناية . فالله بحسب المذهب الأرسطي خاضع للضرورة الكونية أى لمبدأ الحتمية ، ثم كيف يكون إلهاً لا اختيار له أى لا حرية له في الفعل ، ولا يعلم شيئاً عن موجوداته ، إنه كالقابع فوق قبة هرم وقد حيل بينه وبين أن يرى ما تحته .

ثانياً : إن وظيفة المحرك الأول الرئيسية هي أن يحدث الدفعة الأولى للوجود ، وكيف يتم ذلك والله غير مادي والعالم مادي ؟

لقد رجع أرسطو عن القول بالمماسه لهذا السبب ، ولكنه لم ينجح في إيضاح كيفية إحداث هذه الدفعة الأولى ، فلا يمكن أن نقبل فكرة تحريكه للعالم على أنه علة غائية له ، إذ أنه لا بد للحركة وهي فعل من محرك فاعل حاصل على إيجابية الفعل .

ثالثاً : ماذا يعني أرسطو بعشق الموجودات لله ؟ وما الذي تعشقه فيه ؟ وما هي مكونات الجوهر الإلهي التي تصلح لأن تكون موضوعاً لعشق الموجودات ؟ إن الكمالات الإلهية غير ذات محتوى عند أرسطو ، إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق إنما يكون لغواً إذا لم تكن قد وسعنا دائرة الفعل الإلهي وجعلنا الله فاعلاً على الحقيقة لا على المجاز . ثم ما هو معنى الغبطة الإلهية والتأمل الإلهي في مذهب يعطل الذات الإلهية ويخلع عليها ثباتاً وسكوناً مطلقاً ويجردها من المعنى الكامل للحياة الأبدية القائم على الفعل والقدرة الممثلة في الأمر التكويني . إن موقفنا كهذا كان يجب أن يؤدي إلى ما سيقوله أفلاطون فيما بعد من أن الله كالنقطة الرياضية ، فهو ذات مفرغة ومع هذا فهو حاصل - في نظره -

على أسمى الكمالات . إن العجز عن إدراك حقيقة مكونات الشخصية الإلهية وتفاعلها مع البناء الوجودي ، قد أدى بأمثال هذه المذاهب إلى تخطيط الوجود بمعزل عن الله ثم محاولة الربط بينها بطريقة تعسفية ، وتعود لتضني على الوجود الإلهي أسمى الصفات وأشرفها دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير في المخطط الوجودي ، فتكون هذه الصفات مجرد الفاظ لا مدلول لها .

رابعاً : كيف تكون الماهية الإلهية نموذجاً للعالم والله لا يعلم شيئاً عن هذا العالم وليس له أى تأثير في تكوينه . وإذا كان الله غير فاعل على الحقيقة فكيف تم هذا التوافق والتماثل بين الماهية الإلهية والعالم ؟ أيكون ذلك من قبيل الصدقة أو من قبيل الإلزام الأزلي ؟

إننا نستطيع أن نؤكد — بحسب أقوال أرسطو — أن هذا التماثل لم يحصل بإرادة الله ، إذ أن الله عند أرسطو لا إختيار له كما سبق أن ذكرنا . والإلزام الأزلي يخلف على العالم قدرة ذاتية مساوقة للقدرة الإلهية .

والحق أن القول بأن الماهية الإلهية نموذج للعالم إنما يعد ترديداً لما ذكره أفلاطون عن الماهية الإلهية وعن مثال الخير رئيس عالم المثل . فقيم إذن كان النقد الشديد الذي وجهه أرسطو إلى أفلاطون ، وقد انتهى به المطاف إلى الموقف الأول الذي التزمه أستاذه في محاوره الجمهورية عن الله وصفاته ؟

وأخيراً فإن القول بعقول محركه للكواكب لها نفس الطبيعة الإلهية من ناحية أرسطو إنما يعد إمعاناً منه في تجريد المحرك الأول من صفات الألوهية الكاملة . وسيكون لهذه العقول دورها الكبير في مذهب الفيض عند الإسلاميين ، ولم يفتن فلاسفة الإسلام إلى أن وضع هذه العقول — التي تعتبر آلهة صغاراً إلى جوار

الله إنما يتعارض مع ما خصموا به الله من صفات فعلية ثبوتية سامية بحسب النصوص الدينية .

الحق أن الله - بحسب منطق المذهب الأرسطي - لا يبدو أن يكون صيغة منطقية اقتضتها حتمية نظام الوجود فخلعت عليها صيغة وجودية ، أريد لها أن تتضمن صفات الكمال المطلق المتعلقة بإله فعال على الحقيقة ، ثم تعذر تبرير إلحاق هذه المكونات بها .

الفصل الثامن

الأخلاق

١ - الأخلاق فرع من السياسة

يبدأ أرسطو كتاب الأخلاق النيقوماخية (١) بقوله : إن كل فن وكل فحصر ، وكذلك كل فعل واستقصاء ، إنما يقصد به أن يستهدف خيراً ما . ولهذا السبب فقد قيل بحق : إن الخير هو ما يهدف إليه الجميع . ولكن يوجد اختلاف ما بين الغايات ، . ويستطرد أرسطو فيذكر أن الغايات قد تكون في الأفعال نفسها أو في نتائجها . وإذا كانت هناك غايات منفصلة عن الأفعال المؤدية إليها ، فإن من طبيعة هذه النتائج أن تكون أفضل من الأفعال . وتعددت الغايات بحسب تعدد الأفعال والفنون والعلوم . فمثلاً الصحة غاية فن الطب ، والسفينة غاية فن بناء السفن ، والتعمر غاية الفن العسكري ، والثروة غاية فن الاقتصاد . ولكن بعض هذه الفنون قد يكون فروعاً لفنون رئيسية أخرى ، ومن ثم فإن غايات الفنون الرئيسية تفضل دائماً غايات الفنون الفرعية ، لأن الذي يمارس الفنون الفرعية إنما يقوم بذلك من أجل الفنون الرئيسية .

فإذا كانت هناك غاية ما لأفعالنا نطلبها لذاتها — بحيث يكون كل فعل لنا موجهاً لطلبها — (على اعتبار أننا لا نطلب شيئاً من أجل شيء آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث يصبح مطلبنا عبثاً أجوف) فمن الواضح أن هذه الغاية التي نطلبها ليست سوى الخير والخير الأقصى ... أفلا تكون معرفته تأثير

(١) الأخلاق النيقوماخية — الكتاب الأول — الفصل الأول — فقره ١٠٩٤ .

كبير على حياتنا ؟ لنحاول إذن أن نحدد ما هو الخير ، وما هي العلوم والملكات التي يكون الخير موضوعاً لدراستها .

إنه يبدو لنا في وضوح أن الخير موضوع دراسة أكثر الفنون إحاطة وشمولا أي فن السياسة ، وهو الفن الرئيسى المسيطر على سائر الفنون ، وذلك لأن فن السياسة هو الذى يحدد أنواع العلوم التي يجب أن تدرس في أى دولة ، والتي يتعين على كل فئة من المواطنين أن يتعلموها ، والقدر الذى يسمح لهم بتعلمه منها . وبما لا مرأى فيه أن أسمى المهارات وأكثرها تأثيراً في حياة المجتمع إنما تقع تحت دائرة فن السياسة ، مثل : الفن العسكرى ، وفن الاقتصاد ، وفن الخطابة (١) .

فإذا كانت السياسة تستخدم العلوم والفنون الأخرى - بل إن هذه العلوم تنضوى تحتها - وكانت السياسة أيضاً هي التي تعين ما ينبغي لنا أن نفعله وما لا ينبغي لنا أن نفعله عن طريق التشريع ، لذلك فإن غاية علم السياسة يجب أن تشمل على غايات العلوم الأخرى ، بحيث تكون هذه الغاية هي خير الإنسان .

ومن ثم فإن خير الدولة مقدم على خير الفرد وأسمى منه وأكثر اكتمالا حتى ولو كان خير الفرد يتمشى مع خير الدولة ، هذا على الرغم من أن تحصيل الخير لفرد واحد أمر يستحق التقدير ، إلا أن تحصيل خير الدولة أو المدينة أفضل من ذلك وأكثر تشبهاً بالفعل الإلهي .

فالأخلاق إذن علم عملي وهي جزء من العلم السياسى ، ولا يقدح هذا في قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد .

(١) م . س — الكتاب الاول : الفصل الثانى — فقرة ١٠٩٤ ب .

٢- منهج البحث في علم الاخلاق :

وبعد أن حدد أرسطو مركز الاخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلاتها بالسياسة يشرع في تعيين أفضل المناهج التي تصلح لدراسة السلوك الاخلاقي ، فيذكر أن المناقشة حول هذا الموضوع ومعرفة قواعد السلوك الاخلاقي لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث ، إذ أننا لا يجب أن ننشد الدقة في مثل هذا الموضوع ، ذلك لأن الأفعال التي يبحث فيها العلم السياسي - والاخلاق فرع منه - تكون دائماً موضع اختلافات كثيرة بين وجهات النظر لهذا كانت موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقيني كما هو الحال في العلوم النظرية مثلاً .

فالناس يختلفون فيما بينهم على تحديد قيمة الخيرات لأن بعضهم قد حاق بهم الضرر نتيجة لثرواتهم أو شجاعتهم أو كرمهم ، وهذه أمور تعارف الناس على أنها من قبيل الخيرات . ويستطرد أرسطو فيذكر أنه يشير إلى وجهة النظر الحقة في هذه الأمور في إيجاز وبطريقة عامة لأنه يبحث في أمور لا يعتبرها جميع الناس حقاً بل الأغلبية منهم فقط . والرجل المثقف يتعين عليه أن يبحث في كل موضوع بقدر ما تحتمله طبيعة هذا الموضوع من الدقة . فمن خطأ الرأي أن نطالب الرياضى باستدلالات احتمالية أو أن نطالب الخطابي باستدلالات علمية (١) .

ولما كان كل فرد يستطيع إصدار أحكام صحيحة عن الأشياء التي يعرفها جيداً ، بحيث أن كل من عرف موضوعاً ما يكون حكماً صالحاً بصدده ، لذلك فإن الفرد الذي تلقى ثقافة عامة شاملة ومحيطية يكون حكماً صالحاً على وجه العموم .

(١) م . س - الكتاب الاول - ف ٣ - الموضع السابق .

ويخرج أرسطو من هذه المقدمات إلى القول بأن الشباب لا يصلحون لدراسة العلم السياسى أو الأخلاق لأنهم لم تتجمع لديهم تجارب عديدة عما يحدث فى الحياة من أفعال، وهذه الأفعال هى التى تبدأ منها مناقشات هذا العلم وتدور حولها، وكذلك لأن الشباب يميل - فى الغالب - إلى إتباع عواطفه وانفعالاته بحيث تصبح هذه الدراسة عبثاً وغير مجدية لأن غايتها فى الأصل ليست مجرد المعرفة بل العمل . فالأخلاق لا تصدر عن الطبيعة بقدر ما ترجع إلى العرف والتقاليد الموروثة . لهذا كان من الضرورى أن يكون المنهج فى دراسة الأخلاق متمشياً مع طبيعة المشكلات التى تبحث فيها (١) أى أن تبدأ من تجارب الأفراد الواقعية فى ميدان السلوك الأخلاقى ثم نحاول استخلاص مبادئ هذا السلوك بدون الرجوع إلى أى مبدأ يتجاوز التجربة الجزئية الواقعية (٢) ومعنى هذا أن المنهج فى الأخلاق لا يقوم على الاستدلال البرهانى بقدر ما يستند إلى التجربة الواقعية . وقد أخطأ أفلاطون حينما أرجع الأخلاق إلى العقل وربط السلوك الأخلاقى بمثل أعلى هو الخير بالذات ، ذلك لأننا لا نجد هذا المثل الأعلى فى التجربة إذ أنه يتجاوز السلوك الواقعى للأفراد .

٣ - السعادة غاية كل فعل السانى

يتساءل أرسطو عن تلك الغاية القصوى التى يبحث عنها علم الأخلاق؟ أو بمعنى آخر ، ماهو الخير . الأعظم الذى يتحقق فى العمل والذى تستهدفه الأفعال الإنسانية ويكون منتهى الغايات وله قيمة فى ذاته أى لا يفترق إلى أى شئ آخر؟ يجيب أرسطو على ذلك بأن ثمت اتفاقاً بين الناس - عامتهم وخاصتهم على السواء - على أن السعادة هى الخير الأعظم ، والناس جميعاً يقرنون السعادة بالحياة الطيبة

(١) م س - الكتاب الاول - ب ٣ -قرة ١٠٩٥ أ .

(٢) م س - الكتاب الثانى - ب ٢ - قرة ١٧٠٧ ب .

وبالعمل الطيب . وقد كان هذا الرأي شائعاً عند اليونانيين على عصر أرسطو ، إذ كانوا يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من ورائه تحقيق السعادة لنفسه ، وليس تحقيقاً لمطالب الآله أو لآى مبدأ غيبى آخر . إذ أن اليوناني كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل وأكل من الحياة فى عالم آخر ، ولهذا فقد جهد على أن يحقق السعادة الكاملة لنفسه فى هذا العالم فحسب .

ولكن الناس يختلفون فى فهمهم للسعادة ، وتختلف آراء غالبيتهم فى تفسيرها عن تفسير (الحكميم) لها ، إذ أنهم يرون أنها تتعلق بأمر سهلة واضحة مثل : اللذة والثروة والشرف ، ومع ذلك فهم يختلفون فيما بينهم على أيها أمر بالسعادة بل إن الشخص الواحد قد يرى السعادة فى الصحة حينما ينزل به المرض ، ثم يراها فى الثروة حينما يكون معدماً . وقد يعجب الناس جميعاً بمن يطلب مثلاً أعلى فوق مستوى إدراكهم رغم جهلهم به . ولكن الذى لا يعرف حقيقة الخير الأقصى لا يمكن له الاستفادة من حكمة الآخرين القائلين به ، لهذا يجب أن نبدأ بالخيرات الجزئية الواقعية لئلا نرى أيها يؤدى الى تحقيق السعادة وبهذا نغفل منهج الأفلاطونيين الذين بدأوا بحشهم فى ميدان الأخلاق بأن وضعوا فوق جميع الخيرات ، خيراً مفارقاً قائماً بذاته وسبباً لهذه الخيرات (١) .

٤ - مراتب الحياة الأخلاقية :

إذا استعرضنا حياة الأفراد فإننا نجد فيها ثلاث مراتب للسلوك الأخلاقى (٢) وهى : حياة اللذة ، وحياة التشريف السياسى ، ثم حياة التأمل أو الحكمة .
أ- فن حيث حياة اللذة ، نجد أن غالبية الناس ولاسيما السوق منهم يفضلون حياة اللذة أى حياة العبيد والبهايم على أى شىء آخر ، وهم يطابقون بين اللذة

(١) م . س - الكتاب الأول - ف ٤ - بقرة ١٠٩٥ ب .

(٢) م . س - الكتاب الأول - ف ٥ - الفقرة السابقة .

والخير الأسمى، أى السعادة، وهذا هو سبب انغماسهم فى حياة اللهو والمرح واللذة ولا يمكن أن تكون اللذة هى الخير الأسمى للإنسان لأن الإغراق فى ممارستها يجلب له الضرر والأذى ومن ثم لا تتحقق له السعادة . على أن اللذة ليست شراً فى ذاتها (١) على وجه الإطلاق فإنها تكون مصاحبة لتمام أى فعل ، ونتيجة مباشرة له ، وقد تكون شرطاً لتحقيق الخير الأسمى . أما اللذة التى يجب استبعادها من مفهوم السعادة فهى اللذة الحسية التى تطلب لذاتها وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية .

ب — أما حياة التشريف السياسى ، فإنها مطلب علىه القوم وخيرهم الأسمى والىها ترجع سعادتهم ، لأن التشريف السياسى غاية الحياة السياسية ولكن هذا التشريف يرجع إلى الذين يمنحونه أكثر من الذين يتقبلونه ، والخير يجب أن يكون ذاتياً بالنسبة للشخص بحيث لا يرجع إلى تكريم الناس له باختياره للنسب السياسى أو بمنحه ألقاب الشرف ، بل يكون متعلقاً به تعلقاً ذاتياً فلا يمنح أو ينتزع . والحق أن طالب التشريف السياسى إنما يسمى إلى ذلك لشعوره بفضله أى بكأله فتكون الفضيلة إذن خيراً من التشريف السياسى وأكثر اتصالاً بالنفس منه .

ج — حياة الحكمة والتأمل : ولكن الفضيلة لا تسكفى وحدها لتفسير معنى السعادة ، فالرجل الفاضل قد تنزل به المحن والكوارث — سواء من المرضى أو الفقر أو غير ذلك — فيكون فى ذلك القضاء على سعادته فيبقى القول إذن بأن السعادة الحقة إنما تكون فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل (١) .

هـ — شروط تحقيق السعادة :

يتعين علينا بعد أن عددنا مراتب الحياة الاخلاقية واتبيننا إلى المطابقة بين السعادة وحياة الحكمة — أن نبحث فى شروط تحقيق السعادة أى خير الإنسان .

(١) م . س — الكتاب الأول — ف ٨ —قرة ١٠٩٩ .

(٢) م . س — الكتاب الثامن — ف ٧ — قرة ١١٧٧ .

يجب أن يكون هذا الخير غاية قصوى تطلب لذاتها وأن يكون كافياً وحده لتحقيق سعادة الإنسان ، فقيم إذن يقوم خير الإنسان وسعادته ؟
لما كان لكل موجود وظيفة يؤديها بحسب طبيعته ، وكان وجوده وخيره في تمام تأديته لوظيفته فإن خير الإنسان وكمال وجوده هو في ممارسة حياة الحكمة والتأمل على أكل وجه ، من حيث أنه كائن ناطق ، أى أن سعادة الإنسان إنما ترجع إلى استمرار الفعل الأكثر اتصافاً بطبيعته الناطقة ، يقول أرسطو :
« إذا كانت السعادة هي الفعل المطابق للفضيلة ، فمن المعقول أن تكون مطابقة لاسمى فضيلة وستكون هذه فضيلة أحسن شيء فينا وسواء كان هذا الشيء - الذى يفترض أنه حاكنا الطبيعى ومرشدنا - عقلاً أو أى شيء آخر - وسواء أيضاً كان إلهياً أو أكثر الأشياء ألوهية بالقياس إلى ما هو شريف وإلهى ، فإن فعل هذا الشيء (أى النفس الناطقة) بحسب فضيلته الخاصة به سيكون سعادة تامة . وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن هذا الفعل هو التأمل . (أى تأمل النفس الناطقة) (١) .»

... يصبح خير الإنسان إذن في فعل النفس الناطقة المطابق للفضيلة . فإذا كانت هناك أكثر من فضيلة واحدة ، فإن هذا الفعل يكون مطابقاً لاسمائها ، وأكثرها كمالاً طوال الحياة ، فإنه كما أن خطأً (٢) واحداً لا يبشر بالربيع أو حتى يوم [ربيعى] واحد ، فكذلك فإن السعادة ليست فعل يوم واحد أو زمن قصير [بل مدى الحياة] (٣) . . . ويستطرد أرسطو فيشير إلى أن القول بأن التأمل هو فعل النفس الناطقة بحسب طبيعتها إنما يتفق مع الحق لما يلي من الأسباب :

أولاً : أن فعل التأمل يعد أفضل الأفعال ، لا لكون العقل أفضل شيء

(١) نفس الموضع السابق .

(٢) Swallow

(٣) م . س - الكتاب الأول - ج ١ -قرة : ١٠٩٨ .

فينا فحسب بل كذلك لأن موضوعات العقل هي أفضل موضوعات المعرفة .
ثانياً : وأيضاً فإن فعل التأمل هو أكثر الأفعال استمراراً ، ذلك لأننا
نستطيع تأمل الحق بدرجة أكثر استمراراً من استطاعتنا فعل أى شئ . آخر
ونحن نظن أن السعادة تنطوى على اللذة ، ولكن الحقيقة أن فعل الحكمة
الفلسفية أى التأمل هو أكثر الأفعال الناضجة اجتلاباً للذة . إذ أنه يقدم
لنا أعظم اللذات لنقائها ودوامها .

وكذلك فإن الاكتفاء بالذات ، الذى يتحدثون عنه ، إنما يرجع إلى فعل
التأمل ، إذ الفيلسوف الممارس للتأمل لا تشغله ضروريات الحياة عن فعله ، بل
إنه لا يحتاج إلى أى شئ آخر غير ذاته لكي يستمر في تأمله ، ولهذا فإن فعل
التأمل محبوب لذاته .

وأخيراً فإن التأمل من حيث أنه أسمى فعل للنفس الناطقة - لا يستهدف
غاية غير ذاته . ومن ثم فإن إليه ترجع السعادة التامة للإنسان ، من حيث أن
التأمل يتضمن عنصراً إلهياً إذ هو حياة العقل الإلهي وفعله الدائم . فيجب ألا
نفكر في الأشياء الفانية . تشبهاً بالعقل الإلهي ، فتبيح الخلود (١) لأنفسنا
بأن نوجه كل عرق ينبض فينا لكي نحيا وفقاً للعقل ، لأن الحياة بحسب
العقل هي أفضل حياة بالنسبة للإنسان وأكثرها لذة ، بل هي الحياة
الأكثر سعادة (١) .

وإذا كان التأمل أو حياة الحكمة هي خير الإنسان وبها تكتمل سعادته
لأنها من الخيرات الجوهرية المتعلقة بالنفس ، فإن هناك من الخيرات الخارجية
العرضية ما يدخل في عناصر السعادة وذلك كالحسب والذرية الصالحة وجمال الخلقة

(١) م . س - الكتاب العاشر - ف ٧قرة ١٠٧٧ ب .

(٢) م . س - الكتاب العاشر - ف ٧قرة ١١٧٧ أ .

والصداقة ، فهذه أمور إن لم تتحقق انعدمت السعادة ، وكذلك فإن بعض العوامل المادية ، كال فقر والمرض والكوارث قد تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق السعادة ، وبذلك تجرد الفعل الفاضل مما تزوده به الثروة والساطة والنفوذ من وسائل . فكان أرسطو بعد أن قصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان يعود فيعترف بقيمة الخيرات الخارجية في تحقيق السعادة إلا أنه يجعل خير النفس خيراً جوهرياً والخيرات الأخرى عرضية .

ومع ذلك فإن أرسطو يؤكد في أكثر من موضع بأن الرجل الفاضل حقاً أى الممارس لحياة الحكمة ، هو الذى يظل سعيداً رغم ما ينزل به من كوارث وعن إذ أنه يرضى بكمال الخير والجمال فحسب ، ويضحى بالخيرات الخارجية في سبيل الرضا والاطمئنان النفسى .

ولسكن السعادة لا تتحقق لكل كائن حى على وجه الإطلاق ، فالحيوان لا يمكن أن يقال إنه سعيد ، وكذلك الأطفال غير الناضجين ، لعجزهم عن إتيان أفعال تامة ، ذلك أن السعادة تتطلب اكتمال الحياة (١) .

ويتساءل أرسطو عما إذا كنا نحصل على السعادة بالتعلم أو بالتعود والممارسة أو بنوع آخر من التدريب ، أو أنها تحصل بفضل عناية إلهية أو عن طريق الصدفة؟ والإجابة على هذا التساؤل تتبع من تعريفنا للسعادة من حيث أنها فعل النفس المطابق للفضيلة التامة ، ولهذا يجب البحث عن الفضيلة لكي نعرف طبيعة السعادة وكيفية الحصول عليها (٢) والفضيلة التى نبحث عنها هى فضيلة النفس الناطقة .

(١) م. س - الكتاب الأول - ف ٩ -قرة ١١٠٠ أ .

(٢) م. س - الكتاب الأول - ف ١٣ - قرة ١١٠٢ أ .

٩ - أنواع الفضائل

وقبل أن نعرف (١) الفضيلة يجب أن نحصى أنواع الفضائل ، فهي :
إما خلقية وإما عقلية . وترجع الفضائل العقلية إلى التعليم ، فهي إذن تحتاج
إلى التجربة والوقت الطويل . أما الفضائل الخلقية فإنها تحصل بالتعود ،
ولهذا فإنها لا تنمو فينا بالطبع بل بالمران والممارسة والتقليد (٢) .

١ - الفضائل الخلقية : ويخصص أرسطو ثلاث كتب من الأخلاق
النيقوماخية للكلام عن الفضائل الخلقية فيشير إلى الشجاعة ، والعفة ، وإلى
فضائل تتعلق بالثروة أو بالشرف أو بالفضب أو فضائل إجتماعية ، ويختم
الكتاب الرابع بالكلام عن أشباه الفضائل مثل الحياء . ثم نراه يخصص
الكتاب الخامس للكلام عن فضيلة العدالة ، وهي فضيلة رئيسية في نظره ،
فيذكر في الفصل الأول أن وظيفة العدالة هي مراعاة النسبة الصحيحة في
توزيع المكافآت والجزاءات بين الأفراد وهذه هي العدالة الجزئية ، وثمت
نوع آخر من العدالة يقوم في المطابقة للقانون الخلق ، فالرجل العدل بهذا المعنى
هو الذي تتطابق أفعاله مع قوانين المجتمع وقواعده الأخلاقية ، ويكون
عنواناً للصالح والفضيلة .

وفي الفصل الثاني من الكتاب الخامس يعرض أرسطو للعدالة الجزئية
ويقرر أنها تقوم على المساواة ثم يقسمها إلى نوعين : عدالة توزيعية وعدالة
إصلاحية .

(١) - يقول أرسطو (فقرة ١١٠٣ أ - ف ٢ - من الكتاب الثاني) « إنه ليست
غاية فعصنا العلم النظري لأتنا لا نريد أن نعرف ماضي الفضيلة ، ولكننا نريد أن نعرف
كيف نصبح خيرين ، وإلا كان بحثنا عديم الجدوى . يجب إذن أن نبعث في السلوك وما
ينبغي أن يكون عليه . »

(٢) م . س - الكتاب الثاني - ف ١ - فقرة ١١٠٢ أ .

وفي الفصل الثالث يتكلم عن العدالة التوزيعية ، فيذكر أنها تعنى توزيع المجتمع للأموال والمكافآت وألقاب الشرف على مستحقها ، والمبدأ في العدالة التوزيعية هو النسبة الهندسية لأن الدولة يجب أن تراعى مميزات الافراد فتمنح كلا منهم على قدر كفايته وفضله .

أما العدالة الاصلاحية فهو يخصص لها الفصل الرابع من الكتاب فيذكر أنها من اختصاص السلطة القضائية التي تعوض المظلوم من الظالم ، وتنزل العقاب بالمجرمين ، وتحكم بالعدل بين المتعاقدين ، والمبدأ في لادالة الاصلاحية هو النسبة الحسابية ، لأنها تقوم على أساس تساوى الافراد أمام القانون وبعد أن يشير أرسطو إلى العدالة السياسية والعدالة القانونية والعدالة الطبيعية يذكر في الفصل العاشر أن هناك عدالة أسمى من عدالة القانون وتسمى «بالانصاف» equity الذي يصحح العدالة القانونية فغالباً ما يكون التطبيق الحرفي للقانون جائراً ، فيعدل القاضي عن النص ويستلهم روح التشريع .

ويخصص أرسطو السكتابين الثامن والتاسع لمبحث الصداقة وأنواعها والحاجة إليها في المجتمع ، فيذكر أن الإنسان كائن اجتماعي وعلى هذا فهو يرتبط مع الآخرين بعلاقات اجتماعية كروابط الأسرة والمدينة والانسانية ، ويسمى هذه العلاقات بالصداقة ، وهي لازمة للحياة ، فلا يستطيع الفرد أن يحيا بدون صداقات. أى علاقات مع أفراد المجتمع الآخرين .

ويميز أرسطو بين ثلاث أنواع من الصداقة : صداقة الفضيلة وصداقة المنفعة وصداقة اللذة . ويستطرد في شرح كل نوع من هذه الأنواع ، وينتهى إلى القول بأن هناك قانوناً واحداً يربط بين جميع الافراد ، وهذا القانون يجد صداقه في العلاقات الاجتماعية التي تؤلف بينهم جميعاً . وهنا نجد أرسطو يهد الطريق للانتقال إلى بحثه عن الأسرة والدولة في العلم السياسي

ب - الفضائل العقلية :

ويخصص أرسطو الكتاب السادس للكلام عن الفضائل العقلية .

فيبدأ بتقسيم العقل إلى نظرى وعملى : وكل منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة . فالعملى يطلب الحقيقة فى مجال الميول والشهوات المستقيمة ، ويمحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول . أما العقل النظرى ، وهو أشرف جزء فى النفس الناطقة ، فإنه يطلب الحقيقة لذاتها دائماً وموضوعه الكلى والموجودات الثابتة الدائمة ، وفعله التأمل أى الحكمة النظرية وهى فضيلة العقل النظرى التى بها تتحقق سعادته وخلوده ، من حيث أن التأمل هو حياة العقل المفارق للبدن ، أى حياة الآلهة كما سبق أن ذكرنا .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك أنواع الفضائل العقلية فيميز بين طائفتين منها :

طائفة رئيسية وطائفة صغرى .

أما الفضائل العقلية الرئيسية فهى العلم أى المعرفة البرهانية لكل ما هو ضرورى وأزلى . ثم الفن وهو معرفة كيف لصنع الأشياء . ثم الحكمة العملية وهى معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية . وأيضاً العقل الحدسى intuitive reason الذى يدرك المبادئ التى يستند إليها العلم . وأخيراً الحكمة الفلسفية : وهى إتحاد العقل الحدسى بالعلم .

وإذا كانت الحكمة الفلسفية هى العلة الصورية للسعادة فإن الحكمة العملية هى التى تكفل لنا حسن إختيار أنسب الوسائل لتحقيق أنسب الغايات التى تقتضها الفضيلة الأخلاقية .

وأما الفضائل العقلية الصغرى فهي مثل : جودة التروى والتفكير والفهم
الجيد أى جودة المشورة ثم جودة الحكم .

٧ - الفضيلة :

استطيع الآن — بعد أن بينا أنواع الفضائل — أن نلقى الضوء على أبعاد
الفضيلة وخصائصها وكيفية تعيينها .

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها « ملكة لإختيار الوسط العدل — لا الحسابى —
بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة » . أى أنها ترجع إلى الإرادة التى تلتزم
الوسط الملائم لطبيعتنا ، والذى يعينه العقل الذى بلغ مرتبة الحكمة . ومع أن
الفضيلة « ملسكة » ، إلا أنها ليست فطرية كما ذكر أفلاطون بل تكتسب بالتعلم
والمران أى بالممارسة والتكرار من حيث أن التكرار يولد فينا طبيعة ثابتة (١)
ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال فى التربية الأخلاقية
وتكوين الفضائل .

يقول أرسطو فى تعريفه للفضيلة :

Virtue, then, is a state of character concerned with choice,
lying in a mean, i. e, the mean relative to us this being
determined by a rational principle, and by that principle by
which the man of practical wisdom would determine (٢)

والحكمة فضلا عن أنها « تعين الفضيلة » ، إلا أنها توجهه أيضاً القوى .

(١) م . س — الكتاب الثانى — ف .

(٢) م . س — الكتاب الثانى — ف ٦ —قرة ١١٠٢ .

والاستعدادات النفسية إلى إكتساب الفضائل عن طريق الممارسة العملية للبادئ الأخلاقية ، وسيطرة العقل على الانفعالات والعواطف بحيث تتمكن الإرادة من حرية الفعل ، الذي يعتبر بحق مناط الحياة الأخلاقية — من حيث أن الفضيلة ليست العلم النظري بالقوانين الأخلاقية كما زعم أفلاطون .

وتنقسم الإرادة بالصفة الخلقية عندما تلتزم الوسط الصحيح أى الوسط العدل الذى يعينه العقل بحسب كل فضيلة على حدة ، وليس هو الوسط الحسابى الذى يقع فى منتصف المسافة بين نقطتين بل هو وسط إعتبارى يراعى فيه من أين ومتى وكيف ولم ، فبعض الفضائل يكون أقرب إلى الإفراط وبعضها يكون أقرب إلى التفريط . فالشجاعة مثلاً أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والعفة أقرب إلى جمود الشهوة منها إلى إشتغالها ، والكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقير وهكذا .

وتعتبر الفضيلة وسطاً ، لأن الرذيلة تنقص أو تزيد عما هو مستقيم من الانفعالات والأفعال ، بينما تبحث الفضيلة عما هو وسط وتختاره .

وإذا كانت الفضيلة — من حيث ماهيتها — وسطاً بين رذيلتين إلا أنها من حيث الخير تعتبر حداً أقصى وقة .

ويجب الإشارة أيضاً إلى أن من الانفعالات والأفعال ما لا يحتمل الوسط الفاضل لأنها شروط ورذائل ، وأسماؤها تعبر عن الإثم مثل : إنافعالات الحسد والغيرة والتبجح والوقاحة ، وأفعال الزنا والسرقة والقتل ، وهذه كلها ليست إفراطاً أو تفريطاً بل هى رذائل مذمومة فى ذاتها .

على أن أرسطو لم يضع منها منهجاً واضحاً لتحديد الوسط العدل كما لم يستند إلى مبدأ واضح فى تعداد الفضائل ، فقد اكتفى باستعراض السلوك الواقعى عند الإنسان وتحليله وأشار إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل وذلك بالذهاب

إلى الرذيلة الأقرب إلى الوسط ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط . ففياً
يتعلق بفضيلة الكرم مثلاً يجب أن نلجأ أولاً إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق
حدود الإنفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط وهو الكرم .

وبالاشك فيه أن هذا المنهج العملي غير واقعي ، ولا يمكن الوصول إلى
الوسط عن طريقه ، إذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف وهو
يعلم أنها شر محتموم ، وكيف يضمن لنفسه النجاة من أن يصبح الإسراف عادة
لديه فيقضى على ما يمتلكه من أموال ، وبذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل
وهو الكرم عبثاً لا طائل تحته ؟

لقد كان أرسطو على علم بصعوبة تحديد الوسط العدل وتعذر الوصول إليه
في كل حالة ، ولهذا فقد صرح بذلك بعد أن استعرض نظريته في تفسير هذا
الوسط (١) .

على أن إستمعاد الأخلاق كعلم عملي من الخبرات والتجارب العملية أى من
السلوك الواقعي للإنسان ، وليس من العقل النظري ، إنما يتيح الفرصة لتحديد
هذا الوسط في سياق العمل ، وبذلك تتحدد المفاهيم الأخلاقية كلها بحسب الممارسة
الفعلية في مضمار الحياة والسلوك الإنساني .

الفصل التاسع السياسة

١ - الانسان والمجتمع

الإنسان مدني بالطبع فهو يميل إلى العيش في جماعة مع أفراد نوعه (١) ولا ترجع حاجته إلى الجماعة لكي يحفظ ذاته ويضمن أمنه ويحقق كمال وجوده المادي فحسب ، بل لأنه بالإضافة إلى هذا يستطيع أن ينعم بالحياة في ظل القانون والعدالة (٢) وأن يحصل على التربية الفاضلة . والدولة هي المجتمع الأكل الذي يتضمن سائر الجماعات وليست غايتها رعاية القانون والنظام والدفاع عن حدود الوطن ضد الأجنبي وحماية حياة المواطنين فحسب ، بل أن لها وظيفة أسمى من كل هذا وأكثر شمولاً وهذه الوظيفة هي تحقيق السعادة للمواطنين جميعاً في ظل حياة اجتماعية كاملة سليمة (٣) . وإذن فالدولة بحسب طبيعتها وعلى قدر مفهومها هذا يجب أن تتقدم على الفرد والأسرة ، كما يتقدم الكل على أجزائه ، ويعينها من حيث أن غاية الأجزاء هي هذا الكل (٤) . ومن ثم فإن الفضيلة تصبح من أهم مكونات السعادة . ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هي تعليم الفضيلة للصغار . ولن يتيسر لها ذلك إلا في حالة السلم إذ أنها أنسب الحالات التي تتيح للدولة القيام بواجبها نحو إشاعة العلم والتربية

(١) كتاب السياسة - الكتاب الأول - ف ٢ - قرقه ١٢٥٣ أ .

ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον

(٢) الاخلاق النيقوماخية - الكتاب العاشر - ف ١٠ .

(٣) كتاب السياسة - م ٣ - ف ٩ - قرقه ١٢٨٠ ب .

τελείας χάριν και αὐτάρκους

(٤) م . س - الكتاب الأول - ف ٢ . قرقه ١٢٥٢ ب .

الأخلاقية بين الافراد ، ولهذا فإن أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين .

٢ - الجماعات التاريخية

ويتساءل أرسطو عن كيفية تكوين الجماعة من الناحية السياسية في عصور التاريخ المختلفة ؟ فيقول : إن الأسرة هي أسبق الجماعات إلى الوجود وعلى ذلك فإن أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية^(١) التي أشار إليها الاجتماعيون المعاصرون والتي يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الإنسانية .

وقد تطورت الأسرة وترابطت فيما بينها فتكونت الجماعات القروية^(٢) ثم ارتبطت عدة قرى فيما بينها وتكونت منها المدينة^(٣) أو الدولة . ويقصد أرسطو بالدولة المدينة ولا فرق عنده بينهما، وتمثل الجماعة القروية دور الانتقال من الأسرة إلى المدينة أو الدولة حيث تذوب الجماعات القروية في مجتمع المدينة .

وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . والرجل هو رأس الأسرة ، وبما له من عقل كامل يدبر شئون المنزل والمدينة ، أما المرأة فهي أقل منه عقلا ، ولا يجب أن تتدخل في شئون السياسة أو الجندية ، إنما عليها تربية الأولاد تحت إشراف الزوج ، وأما الرق فهو نظام طبيعي ، والعبد آلة للحياة وظيفته تحصيل الثروة للأسرة والقيام بالأعمال التي لا يليق بالرجل الحر القيام بها ، فهو يعمل في الحقل وفي المصنع وفي مبادلة السلع فيقوم بالزراعة والرعي والصيد والتجارة .

(١) م - س . الكتاب الأول - ف ١ (يقتد أرسطو شيوعية المال والنساء التي أشار إليها أفلاطون في الجمهورية ، ويرى أنها نظام غير طبيعي) .

(٢) Κῶμαι

(٣) πόλις

وبلاحظ أن كثيراً من النظم الإجتماعية التي يعرضها أرسطو للزواج
والعلاقات الأسرية على أساس أخلاقي ، لم تكن معروفة أو
ذائعة في العصر القديم ، بينما نجدته يتمشى مع تقاليد المجتمع القديم ونظمه حينما
يعرض لمشكلة الرق، فنراه يحذ قيام هذا النظام ، فهو يرى أن تمت أفراداً لاقدرة
لهم على تناول الأمور العقلية والسياسية ، وأنهم بالطبيعة لا يصلحون لغير العمل
اليدوي وهؤلاء هم العبيد ، ولهذا فيجب أن يخضعوا لحكم الأحرار (١).

والغريب في الأمر أن أرسطو الذي يضع تعريفاً فلسفياً للإنسان ، لا يميز
فيه بين إنسان يوناني أو غير يوناني ، نجدته في مجال السياسة وقد تأثر بعصيته
اليونانية وقصر إطلاق لفظ الأحرار على اليونانيين وحدهم ، أما العبيد فهم غير
اليونانيين وهم المتبربرون .

ولما كان السعى إلى الكسب وسائر المعاملات المالية والتجارية وفلاحة
الأرض والرعى وسائر الحرف اليدوية ، أعمالاً لا تليق بالرجل الحر إذاً أنها
عط احتقار السادة ، لهذا فإنها تناط بالعبيد الذين تحرمهم القوانين من حق
الملكية بجميع أشكالها وتقتصرها على الأحرار وحدهم .

وينتقد أرسطو الربا (٢) في المبادلة فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية في
تحصيل الثروة لأنه مبادلة المال بالمال ، فالفائدة تنتج من زراعة أو صناعة ،
أما المعدن (النقود) فلا ينتج بذاته أى فائدة .

وينتقد أرسطو موقف أفلاطون الذي يرى أنه يجب التضحية بالملكية

(١) م . س - الكتاب الأول - ف ٤ .

(٢) م . س - الكتاب الأول - ف ١٠ -قرة ١٢٥٨ ب (يذكر أرسطو أن الربا
هو أنض أنواع الكسب وأكثرها بعداً عما هو طبيعي ، إذ أنه ربح يأتي من النقود نفسها
وليس من عروض التجارة وهي الأشياء الطبيعية التي تجلب الربح ، فالنقود لا تلد نقوداً) .

وبالأسرة في سبيل الدولة ، ويرى أن موقفه هذا غير عملي ويقوم على أساس تصور خاطيء لطبيعة المجتمع ، إذ أن الدولة ليست وحدة مطلقة مجردة ذات طبيعة تذوب فيها الفردية ، كما يرى المثاليون المحدثون من أتباع هيجل ، واسكنها على العكس من ذلك تشكل كلا مركباً من أجزاء مختلفة بحيث يكون لكل واحد من هذه الأجزاء - أى الأفراد - شخصيته الفردية ووجوده الخاص الذى لا يتلاشى في الكل الاجتماعى المطلق .

٣ - نظام المدينة :

لم يتبع أرسطو طريقة أفلاطون في التزامه دستوراً بعينه للمدينة هو الذى أشار إليه في الجمهورية وفي القوانين ، بحيث يصبح ما عداه من النظم فاسداً ولا يحقق جمهوريته الفاضلة ، بل أن أرسطو على العكس من ذلك كان يرى أن النظام الدستورى لا يمكن أن يوضع بصورة عامة مطلقة بحيث ينطبق على سائر المدن والدول بدون تمييز ، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها التى تختلف عن ظروف ومطالب غيرها من المدن بحكم البيئة والعادات والتقاليد والنشاط الاقتصادى وغير ذلك ، ولهذا فإن أى نظام دستورى لا يعتبر صالحاً إلا إذا كان مناسباً ومتماشياً مع طباع الشعب الذى يطبق فيه ومتفقاً مع حاجاته . فما يصلح لمدينة قد لا يصلح لآخرى ، تبعاً للغاية التى تستهدفها الدولة لتحقيق الخير المشترك لأفرادها ، وليس لمصلحة الحكام فحسب ، ومن ثم فإن صحة أى دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع نتيجة لتمشية مع غايات هذا المجتمع ومطالبه .

ويتحدد الشكل العام للدستور كذلك عن طريق توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة ، فيجب أن يلائم الدستور بين حاجات الطبقات المختلفة ، لأنه لن

د. به المقام إلا إذا كان مؤيدوه أقوى من معارضيه ، ولن يحدث هذا إلا
إد مع الدستور للمواضيع المتساويين حقوقاً مساوية ، ولغير المتساويين حقوقاً
غير مساوية

وإنما نشأ المروق والاختلافات بين المواطنين على أساس فضائل وميزات
كل منهم وقدراته الشخصية التي تسهم في تحقيق خير الدولة ورفاهيتها ،
كالجسب والثروة والحرية ، فإنها تكون سبباً في تمييز بعض الأفراد عن
المصر الآخر .

٤ - أنواع الحكومات :

ويذهب أرسطو في تصديعه للدساتير على الطريقة القديمة ، فيجعل عدد الحكام
أساساً لهذا التصنيف . ويرى أن الدساتير التي تحدد أشكال الحكومات تنحصر
في ستة أنواع هي :

(١) الملكية . (٢) الأرستقراطية . (٣) التيموقراطية .
أو الدستورية . (٤) وهذه الأشكال الثلاثة الأولى صحيحة وصالحة .

أما الأنواع الثلاثة الباقية التي يعتبرها أرسطو حكومات فاسدة وغير
صالحة فهي :

(٤) الديمقراطية . (٥) والأوليغاركية . (٦) وحكومة
الظلم . (٧)

Kingdom (١)

Aristocracy (٢)

Polity (٣) ويسمى أرسطو في كتاب الأخلاق (الكتاب الثامن فصل ١٢ - فقرة

١١٦ أ) بالتيموقراطية Timocracy

Tyranny (٤)

ويوضح أرسطو بعد ذلك كيف تنشأ هذه الحكومات ، فإن الملكية تقوم عندما يتفوق رجل واحد بعينه — بفضل قدراته الشخصية — على أقرانه الآخرين ، وتنشأ الأرستقراطية حينما تمتاز أقلية من الناس على الأكثرية وتتفقد زمام الحكم .

أما التيموقراطية فإنها تنشأ حينما يتساوى سائر الأفراد في مميزاتهم ، ولن يحدث هذا إلا في حالة واحدة ، وذلك حين يتساوى الأفراد في صفاتهم العسكرية كما كان الحال في إسبرطة . وهذه هي أشكال الحكومات الصالحة .

أما الحكومات الغير صالحة : فأولها — الديمقراطية التي تنشأ حينما تتفقد السلطة في الدولة كتلة الناس الأحرار الذين لا يملكون شيئاً ، أما الأوليغاركية فإنها تظهر حينما تستولى على الحكم أقلية من نبلاء المولد أى الأشراف . أما حكومة الطفيلان فإنها تقوم على حكم فرد واحد حيث يحكم حكماً مطلقاً مستنداً إلى قوة السلاح .

وقد يتداخل أكثر من نوع واحد من هذه النظم في حكومة واحدة . ويلاحظ أن أرسطو لا يشير إلى نظم جامدة للحكومات ، بل هو يشير فقط إلى طريقة ظهورهما بما يسمح بتطور نظام إلى آخر ، أو بوجود نظام مختلف يجتمع فيه عناصر من النظم الأخرى (١) .

أما وصف أرسطو للحكومة الصالحة ، فهو يستند — كما هو الحال عند أفلاطون — إلى النظام الجمهورى للمدينة اليونانية . فأرسطو لا يعتقد أنه من الممكن لغير اليونانيين أن يوائموا بين الحرية ونظام المدينة ، وهذا النظام جمهورى لأنه لا توجد ظروف قيام الملكية إلا في عصور البطولة ، وهو

(١) كتاب السياسة م ٣ — ف ٦ — ١٣ والنصل ١٧ — فقرة ١٢٨٨ .

يرى أن عصره لا يحتمل فيه الناس حكم فرد واحد (١) فقد عاصر بنفسه حكم المقدونيين وتحقق من طغيان الملكية واستبدادها .

ولذلك فهو يرى أن حكومة الأرستقراطية أصح من الحكومة الملكية ، وعلى الرغم من أنها تختلف عن حكومة أفلاطون إلا أنها تتفق معها من حيث المبادئ الأساسية التي تقوم عليها .

ولكل مواطن في ظل هذا النظام الحق في أن يشارك في أعمال الدولة ، وذلك عندما يصل إلى مرحلة النضوج ، ولكن أفضل الحكومات هي التي لا يحمل فيها صفة المواطن سوى من تؤهلهم مراكزهم وتعليمهم للمشاركة في تحمل المسؤولية في أعمال الحكومة ، ولذلك فإن أرسطو - مثله في ذلك مثل أفلاطون في النواميس - يطالب بأن يقصر العمل اليدوي في الزراعة والصناعة على العبيد والمهجنين .

وأرسطو أيضا يوصي بوضع التعليم تحت الإشراف المباشر للدولة وهو هنا يكرر نفس موقف أفلاطون .

ويناقش أرسطو بالتفصيل حدود الحكومات الغير الصالحة ، فيفحص الشروط التي تستند إليها الدولة في قيامها وبقائها وزوالها ، وكذلك المبادئ ونظام الإدارة الخاص بكل شكل من هذه الأشكال . وهو يتساءل أخيراً عن النظام الصالح لغالبية الحكومات في ظل ظروف معينة ؟ فيجيب بأن هذا النظام هو مزيج من الأوليغاركية والديمقراطية بحسب المبدأ المعتمد في الأخلاق ، وهو خير الأمور الوسط ، ويقوم هذا النظام الخليط على اعتبار الطبقة الوسطى مركز الثقل في الحياة السياسية ، فهي عنصر ثبات في النظام . وهذه

هي الطريقة المثلى لحفظ الاستقرار والتقدم في الدولة . ويقرر أرسطو أن ثبات نظام الدولة واستقرارها وإتباعها الوسط العدل من أهم الشروط التي تضمن بقاء النظام واستقراره، وهذان الشرطان مستمدان من التعاليم الأخلاقية عند أرسطو بحيث يوضحان الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة عنده . ويسمى أرسطو الحكومة التي تقوم على هذا الأساس بالحكومة التيموقراطية (١) وهي تقرب في شكلها من الحكومة الارستقراطية .

هـ - المدينة ، افرادها ، حدودها ، وطوائفها

يرى أرسطو أنه لا يمكن أن تكون المدينة صالحة إلا إذا تحققت لها شروط ثلاثة :

الشرط الاول : من حيث عدد افراد سكانها : إذ يجب ألا يزيد العدد بالتقريب عن مائة ألف نسمة ، ويجب ألا يتجاوز تعدادها هذا الرقم حتى لا يختل نظامها ، إذ سيتعذر على المواطنين حينئذ أن يتعرف بعضهم على البعض الآخر ، وبذلك تفتنى بينهم علاقات الصداقة والأخوة التي بدونها سيتعذر تسيير الامور بمقتضى العدالة والفضيلة .

ولكني يتحقق الوفور عند هذا العدد المحدد من الافراد في المدينة ، يجب تطبيق مبدأ تحديد النسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين من الأطفال .

وعلى أية حال فإن أرسطو يلتزم هذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن نظام المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية . أما نظام

(١) لم يوضح أرسطو علاقة الحكومة التيموقراطية التي تقرب من شكل الحكومة الارستقراطية - بالحكومة التي تتخذ نفس الاسم والتي أشار إليها ضمن الحكومات الصالحة الثلاث .

الإمبراطوريات فهو في نظره نظام فاسد ، لأنه يضم وحدات وعناصر غير متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة ، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها ، وهي تحقيق السعادة للمواطنين من حيث أنها خيرهم المشترك الذي يتفق مع مطالبهم وآمالهم .

الشرط الثاني : من حيث مساحة المدينة : يرى أرسطو أنه يتعين أن تكون

المدينة محصنة ضد الأعداء ، منيعة الجانب ، تحتفظ بالجند لتدافع به عن نفسها لا لتغزو المدن الأخرى ، فضلاً عن أنها يجب أن تكون في موقع يشرف على البحر ليسهل تموينها في حالة حصارها ، وفي هذه المدينة الصالحة يكون من واجب الدولة أن توفر للمواطنين حاجاتهم الأولية لا حاجات الترف ، وتسمح لهم بالملكية الخاصة . ويكون للدولة نفسها حق التملك في أرض المدينة في نطاق محدود لكي تجدد مصدراً للانفاق على مشئون الإدارة وعلى صيانة المعابد وإقامة المآدب والاحتفالات ، لأنها عامل أساسي في إشاعة روح الصداقة والتقارب بين المواطنين .

الشرط الثالث : من ناحية طوائف المدينة : تتألف المدينة من الزراع

والصناع والتجار والجند والطبقة الموسرة والكهنة والحكام والموظفين . ولكل طائفة من هذه الطوائف الثمانية استعدادها وكفايتها التي تميزها عن الطوائف الأخرى ، بحيث لا يمكن أن تحمل طائفة محل أخرى . ومع قيام كل طائفة بعملها على الوجه الأكمل في نطاق النشاط العام للمدينة إلا أن ذلك لا يمنع أفرادها جميعاً شرف المواطنة . فلا يستحق لقب المواطن من بينهم إلا الممتازون من الأحرار الذين يهبون حياتهم وثرواتهم لخدمة الدولة ، فلا يحترفون أى مهنة ولا يقومون بأى عمل يدوى أو حتى ممارسة الفنون الجميلة بطريقة تدر عليهم ربحاً أو منفعة . وينطبق هذا الرأي على الذين يتكسبون من النظر العقلى كالسفسطائيين ، فالمواطن

إذن هو الذى يشتغل بالسياسة العامة للدولة ، إذ يبدأ جندياً ثم يصبح حاكماً ثم يصير كاهناً عند ما يبلغ سن الشيخوخة .

ويرى أرسطو أن الدولة يتعين عليها أن تتولى تربية هؤلاء المواطنين ، فهم عمادها والذين يحققون لها المثل الأعلى للإنسان من الناحية الأخلاقية (١) .

ومكثراً نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لاستاذة أفلاطون يعود فيقبل فكرة أفلاطون عن تنشئة الحراس وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من عمال وتجار وزراة كما هو مفصل فى الجمهورية إلا أن أرسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية .

٦ - نظرية الدولة بين أفلاطون وأرسطو :

هكذا نرى أنه على الرغم من أن كلا من أرسطو وأفلاطون يرى أن غاية الدولة هى تربية المواطنين فى مجتمع يقوم على المبادئ الأخلاقية ، إلا أنها يختلفان - كما رأينا - فى تفسير مفهوم الدولة والأصل فى قيامها .

فعلى الرغم من أن أرسطو يستخدم نفس المسميات التى استخدمها أفلاطون للتعريف بالحكومات (إذ يعدد أفلاطون أربعة أشكال فاسدة لها وهى التيموقراطية والاوليجاركية والديمقراطية وحكومة الطغيان) نجد أرسطو يدخل التيموقراطية والاوليجاركية فى عداد الحكومات الصالحة، ويتفق مع أفلاطون فى القول بفساد الديمقراطية وحكومة الطغيان . غير أن أفلاطون يقيم تقسيمه للحكومات إلى فاسدة وغير فاسدة على أساس نفسى - ميتافيزيقى . فمن الناحية النفسية ، نراه يرجع الحكومات الفاسدة إلى قوى النفس الغضبية والشهوانية ، وقد جمعت وتمردت على سلطة العقل أما الحكومة المثلى فهى حكومة الفلاسفة التى تأتمر بالعقل وتخضع لسلطته كما تخضع النفس الفاضلة لقواها الناطقة . ومن الناحية

(١) م . س - ك ٧ - ٤ ف إلى ١٢ .

الميتافيزيقية نجد أن الدولة عند أفلاطون تقوم على أساس فكره الثنائية الفلسفية أى التقابل بين المحسوس والمعقول فتبني للفرد الإنطلاق إلى عالم أسمى من عالمنا هذا ، مادام النظام الأرضي لا يقوم على أساس ثابت وطيد إذ الوجود الأرضي أو العالم المحسوس ليس له طامع الثبات والاستمرار فضلا عن أنه يستند إلى مجرد فرص وهمي .

أما أرسطو فإنه يقطع بطريقة حاسمة - على الأقل في ميدان السياسة - بأن هذا العالم الأرضي هو واقعنا الحق وهو عالمنا الذي يجب علينا أن نضعه نصب أعيننا في دراستنا السياسية والأخلاقية ، وهو هذا العالم المحسوس لا العالم الأفلاطوني المعقول الذي لا يعدو أن يكون مجرد معنى ذهني خالص . وكذلك فإنه يحدد أشكال الحكومات بالرجوع إلى التجارب السياسية وأحداث التاريخ .

وعلى هذا فإن أفلاطون - إستناداً إلى موقفه الميتافيزيقي - يربط العمل السياسي والأخلاقي بالحقائق المثالية المتعالية ويجعلها غاية أى نظام سياسي أو أخلاقي ، ومن ثم فهو يقرر أن شكل حكومته المثلى يجب أن يقوم على أساس من اليقين التام والصحة المطلقة بحيث يصاح للتطبيق في أى مدينة يونانية بقطع النظر عن ظروفها الخاصة وطابعها المحلي .

أما أرسطو فإنه لا يسلّم بصحة أى صورة مثلى مطلقة للمجتمع ، بل يرى أن صلاح الحكومات وفسادها مسألة نسبية تقررهما حاجات الأفراد ومطالبهم بحيث يتعدل شكل الحكومة وفقاً لمقتضيات الظروف الخاصة بكل مدينة على حدة .

وهكذا نجد أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة ويستمد قواعد السلوك عند الأفراد وفي المدينة من واقع الحياة العملية وخبراتها دون رجوع من جانبه إلى مبادئ عقلية قبلية تتجاوز التجربة . فالأخلاق والسياسة علمان عمليان لا من حيث ميدان التطبيق فحسب بل من حيث المنهج أيضاً

الفصل العاشر

خاتمة الباب الرابع^(١)

المدرسة الأرسطية

اولاً : مذهب أرسطو : (إجمال)

١ — إذا كان أرسطو قد تتلمذ على أفلاطون تلميذ سقراط ، وتفلسف في شبابه حسب مذهب أستاذه — كما تشير إلى ذلك أولى مؤلفاته — إلا أن المعلم الأول قد اختط لنفسه طريقاً خاصاً ومنهجاً واقعياً حسيماً التزم به في معالجته لقضايا الفلسفة الطبيعية وحاول تطبيقه في مجال العلم الإلهي والميتافيزيقا بقدر ما تسمح به موضوعات هذا العلم المجردة ، وسرى أن الصعوبات التي واجهه في هذا الميدان قد دفعت به إلى الإنماس حلول شبه أفلاطونية ، كانت دائماً ماثرة نقده في أكثر من موضع في مؤلفاته .

والحقيقة أن أرسطو لم يقطع العلة بينه وبين مذهب أفلاطون تماماً ، بل إن فلسفة أرسطو قد انبثقت بالتدريج عن الأفلاطونية ، ثم ما لبثت أن تطورت وتجاوزتها ، ومع هذا فقد ظلت حلقات الترابط قائمة بين المذهبين لا يستطيع أحد إنكارها أو التقليل من أهميتها من حيث أنها تمثل تياراً مستمراً ينبع من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ثم يتطور ويظهر في صورة واقعية حسية عند أرسطو ، ثم يعود فيلتئم تحت تأثير النزعة التلغيفية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية مع ميل ظاهر إلى أفلاطون .

ونلاحظ — من ناحية أخرى — أنه بينما يمكن أن ترد عناصر فلسفة

(١) راجع الأبواب الثلاثة الأولى في الجزء الأول من : تاريخ الفكر الفلسفي (للدؤائف)

أفلاطون إلى المذاهب الثنائية كالأورفية والفيثاغورية ، وأنباذوقليس ثم الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة ، نجد أن مذهب أرسطو قد تابع التيار الطبيعي الأيوني عند المدارس الطبيعية السابقة على سقراط ، فقد كانت النزعة التجريبية عند أرسطو ذات أثر كبير في فلسفته من حيث أنه إنجه إلى الواقع المحسوس محاولاً تفسيره عن طريق الملاحظة والكشف المستمر . كان لهذه النزعة التجريبية أيضاً أثرها الكبير في تنظيم حصيلة العلم القديم الذي عرف في عصره ، كما قضت على الثنائية الأفلاطونية وعلى اعتقاد أفلاطون بتفاهة العالم المادى ، وإيمانه بالبقاء السرمدى للنفس الإنسانية ، هذا على الرغم من أن الثنائية ظلت قائمة عند أرسطو بصورة غير واضحة بين المادة والصورة ، وأن فكرة الاتحاد الجوهرى بينهما تصبح غير ذات موضوع حينما ينتقل بنا أرسطو إلى مجال الميتافيزيقا حيث الصور الخالصة القائمة بذاتها . وكذلك فإن أرسطو يورد فيؤكد خلود الجزء الناطق فى النفس ، وكان أفلاطون قد استبعد أيضاً خلود القوى النضبية والشهوانية إذ أنها قوى نفسية متعلقة بالبدن ، ومن ثم فإن المدى ليس واسعاً بين الموقفين !

وإذا أضفنا إلى هذا ما ذكره أرسطو عن العقل بالفعل أو العقال الفعال ودوره فى مجال المعرفة ، ووضع القلب فى النفس أو خارجها ، تطبيقاً لنظرية القوة والفعل ؛ فإننا نجد تعثراً واضحاً فى القضاء على الثنائية الفلسفية وخصوصاً بين الجسد والنفس فى أعلى مستويات الإدراك . على أن تمام القضاء على الثنائية عند أرسطو إنما يبدو فى صورة واضحة فى دراساته العملية أى فى السياسة والأخلاق ؛ ذلك أنه يؤكد أن الأخلاق والسياسة يعنيان بهذا العالم وليس بالعالم الآخر ، فليست بنا حاجة إلى افتراض وجود عالم أعلى معقول تتحقق فيه

الخيرية المطلقة ، ولكن نظرية أرسطو في الأخلاق تنتهى إلى موقف يربط الأخلاق بالميتافيزيقا بطريقة لم تكن متوقعة من مذهب يبدأ من الخبرات العملية وتجارب السلوك الخلقى الأفراد كما هى مشاهدة في الواقع الملموس ، فنجد أرسطو يجعل السمادة الحقبة أى خير الإنسان الأعظم في الحكمة أى التأمل ، وليس هناك من موضوع للتأمل سوى الموجودات الدائمة الثابتة وفي قمتها المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الله . فكاننا قد اقتربنا كثيراً من فكرة الخير بالذات عند أفلاطون التي ترجع إليها الخيرات الجزئية المحسوسة على أن أرسطو ظل ملتزماً روح المفكر الواقعى — إلى حد ما — حتى في كلامه عن الله : الخير المحض موضوع العشق . . . الخ بينما نجد المثالية الأفلاطونية الملتبسة حماسة والتي تفيض بالروحانية الخالصة — قد انتهت إلى التصوف أى إلى بحال الغيب واللامعقول ، وذلك بعد أن عصفت بالوجود المحسوس وقرنته باللاوجود ، في حين أن أرسطو يؤكد وجود العالم المحسوس ويثبت أزليته ويحاول تفسير أبعاده في المكان . وبالإضافة إلى هذا فإن أرسطو قد انتهى من دراسته الطبيعية للحركة إلى ضرورة وجود محرك أول ثابت ، ولم يكن دور هذا المحرك الأول في تخطيط الوجود عنده أكثر من دور العقل الذى قال به أنكساغوراس والذى انتقده أرسطو لأنه لم يستغل هذه الفكرة في تفسيره للوجود فلم يبين فاعلية العقل وتأثيره في الموجودات .

وإذن فقد وقع أرسطو في الخطأ الذى انتقد أنكساغوراس بسببه وزاد على هذا الأخير في أنه حول ما يمكن أن يكون للمحرك الأول من فاعلية محدودة إلى محركى الأفلاك .

٢ — فإذا انتقلنا إلى ميدان العلم فإننا نجد بهذا الصدد اختلافاً واضحاً بين

موقف كل من الفيلسوفين الكبيرين. فأفلاطون يرفع من قيمة الرياضيات وعلم الفلك وذلك لعلاقتها بعالم السماء ، اعتقاداً منه بأن كل ما هو أعلى فهو أكثر قيمة وشرفاً ، بينما العلوم الطبيعية الأخرى تعتبر في نظره لغواً مضللاً لأنها تبحث في الوجود المحسوس أى في موضوعات ليست لها صفة الوجود الحقيقي .

أما أرسطو فقد أغفل الرياضيات تماماً واستعاض عنها بموضوعات العالم الطبيعي التي كانت ميداناً فسيحاً للملاحظات العلمية ، وانتقد بشدة إدخال الرياضيات في الميتافيزيقا فقد رأى أن علم الحساب وعلم الهندسة لا يمكن أن يقوموا بدون الموجود المحسوس ، فالأعداد تنصب على معدودات والخطوط والأشكال الهندسية تنصب على أبعاد الموجودات المحسوسة .

ولكن أرسطو يتفق مع أفلاطون في رفع قيمة علم الفلك بصفة خاصة ، بل لقد استقى منه فكرة تأليه الكواكب .

وقد كانت لأرسطو نظرة واقعية إلى علم التاريخ تتفق مع نزعة التجريبية فرأى أنه يجب العناية بالوقائع والأحداث الجزئية فهي مادة التاريخ الأساسية التي لا غنى عنها لأي مؤرخ .

وقد ازدهرت المدارس العلمية التي نظمها أرسطو في مجال العلوم الطبيعية والتاريخ والأدب ، وتابعت مدرسة الإسكندرية نفس الأسلوب الأرسطي في الجمع بين العلوم في دائرة الفلسفة . إلا أن العلوم قد أخذت تنفصل عن الفلسفة بالتدريج في العصر الهليني المتأخر بحيث أصبح مجال الفلسفة ضيقاً ومحدوداً .

٣ - وعلى العموم فإن فلسفة أرسطو تعتبر حصيلة ذات طابع تركيبى منطقي لما سبقه من محاولات الفكر الفلسفي والعلم التجريبي عند اليونان ، وقد نجح أرسطو في الإحاطة بها بعقله الشامل المحيط .

وقد ظل مذهب أرسطو قائماً في بنائه العام في رعاية المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو بحيث أن هذه المدرسة لم تحدث - في تطورها الأخير - أي تغيير جوهري في أسس الميتافيزيقا الأرسطية .

ولقد أخطأ المتأخرون من الفلاسفة - ولا سيما أتباع الأفلاطونية المحدثة في محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو والتغاضي عن الخلافات الرئيسية بين الفيلسوفين ، وبذلك استنتج سنة التلغيق والتخبر التي وقّع في شرا كها فلاسفة الإسلام والمسيحية ، فنجد السكندى والفارابي يحاولان الجمع بين رأيي الحكميين: أفلاطون وأرسطو ، ويقع ابن سينا في أسر نفس التيار فيحدث الخلط الشنيع وتظهر المشائية المزعومة التي يكشف عن زيفها ابن رشد مقترباً - إلى حد ما - من أرسطو الحقيقي ، كما فعل القديس توما الاكوينى فيما بعد ، على الرغم من أنهما لم يسلبا تماماً من تأثير التيار المشائي المزعوم .

وقد ظل أرسطو طوال القرون الوسطى يمثل جماع المعارف الإنسانية بحيث لم تستطع الإنسانية أن تتحلل من سيطرته على الفكر إلا حينما أهل عصر النهضة ، وتسابق المفكرون والعلماء إلى نقد أرسطو والفلسفة المدرسية ، وظهرت بواكير الفلسفة الحديثة لتقف موقف العداء الصريح من فلسفة أرسطو . ولكن الفكر الفلسفى الحديث ما لبث أن رجع إلى تقدير أرسطو من جديد وخصوصاً عند لينتز ، ذلك أن المونادات عنده تعتبر مراكز للفعل وتقترب من تصور الفعل ، عند أرسطو . وقد عاد مذهب أرسطو إلى الحياة أيضاً عند أصحاب النزعة التومية الجديدة ، وأصحاب النزعة الحيوية والقائلين بالوجودية المعتدلة (١) .

ثانياً : المدرسة المشائية

كانت المدرسة المشائية جماعة ثقافية ارتبطت بمذهب أرسطو أوثق ارتباطاً

(١) راجع كتاب « العقل والوجود » للاستاد يوسف كرم .

ويبدو أنه بعد وفاة منشئها اتخذ العمل الفلسفي فيها صبغة جماعية على الرغم من تعاقب سلسلة من الرؤساء على المدرسة إلى عهدها الأخير .

١ - ثيوفراستس (١)

وقد ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو تلميذه وصديقه المخلص ثيوفراستس ويقال إنه هو الذى أسس هذه المدرسة بصفة شرعية لأن أرسطو كان مهجناً ولهذا لم يسمح له القانون الاثيني بأن تتخذ جماعته الصفة القانونية . وقد رصد ثيوفراستس للمدرسة ضيعة من أملاكه بالإضافة إلى ما رصده لها أرسطو من منازل وحدائق .

وكان أفراد المدرسة فريقين : فريق كبار السن الذين يكون من حقهم وحدهم اختيار رئيس للمدرسة . ثم فريق صغار السن الذين يقع على عاتقهم إعداد الطعام للوافدين على المدرسة من الضيوف الغرباء ، عند ظهور كل قر جديد . وقد كانت المدرسة موضع شك الاثينيين ثم المقدونيين وأعدائهم على السواء الأمر الذى دفع بتلاميذها - فيما بعد - إلى الرحيل عن أثينا والتجمع في الإسكندرية في عصر ازدهار العلم والفلسفة بها .

وعلى أية حال فقد بدأت المدرسة مسارها التاريخي بداية طيبة على عهد ثيوفراستس ، فقد أسهم - بقدرته كعلم كفاء وبكتاباته التى امتدت إلى سائر فروع الفلسفة - في نمو المدرسة وازدهارها واستمرار بقائها ولم يخرج ثيوفراستس على مذهب أرسطو وإنما بذل جهده فى إكمال وتصحيح بعض تفصيلاته بنظراته المستقلة التى تدل على أصالة فى التفكير . وتوسع ثيوفراستس فى دراسة المنطق وأجرى على مباحثه تعديلات كثيرة هو

(١) Theophrastus of Eresus in Lesbos وقد ذكر ديوجين اللايرسى

فى كتابه عن حياة الفلاسفة أن ثيوفراستس توفى سنة ٢٨٧ ق . م ، وأنه عاش حوالى ٨٥ عاماً (راجع تاريخ الفكر الفلسفى . الجزء الأول ص ١٦ ، ص ١٨)

وزميله أوديموس وبخاصة في مجال القضايا الشرطية والاستدلالات الشرطية ولا سيما المتفصلة منها .

وقد وجد ثيوفراستس صعوبات في معالجة بعض مسائل الميتافيزيقا الارسطية مثل الغائية في الطبيعة والتي تبدو قلقة عند أرسطو ، وكذلك علاقة المحرك الأول بالعالم . ولا نعرف إذا كان قد قدم حولا لهذه الصعوبات ولكنه ظل مخلصاً لآراء أستاذه فلم يرفض القول بقدوم العالم وترتيبه الطبيعي ومع هذا فقد اعترض على تعريف أرسطو للسكان ، وعدل نظريته في الحركة .

وقد تابع ثيوفراستس آراء أرسطو في علم النبات ، وزاد عليها ما جلبته حملات الإسكندر من معارومات كثيرة في هذا الميدان . وقد ظل ما كتبه في علم النبات مرجعاً أساسياً لهذا العلم إلى نهاية القرون الوسطى .

وفيما يختص بعلم الحيوان ، تكلم ثيوفراستس عن تشكيل الحيوان مع البيئة وكان يرى أن الفكر ليس سوى حركة داخلية للنفس ، ولهذا فقد انتقد قول أرسطو بالعقل المنفعل ، والعقل بالفعل ، دون أن يرفض هذا التمييز وذلك حين كلامه عن الحيوان الناطق ، أي الإنسان .

وقد توسع ثيوفراستس في الكتابة عن الأخلاق الارسطية ، ودل على معرفة عميقة بالطبيعة البشرية . غير أنه رفع من قيمة الخيرات الخارجية في تحصيل السعادة مما جعله موضع نقد شديد من الرواقين . وكذلك فقد عارض رأى أستاذه في ضرورة الزواج لتكوين الأسرة ورأى أن الزواج يعطل النشاط العلمي .

وبالإضافة إلى هذا نجد أنه يتابع الفيثاغوريين في رفض القرابين الدموية التي تقدم للالهة ، ويعترض على أكل اللحم باعتقاداً منه بالقرابة بين الحيوان والإنسان ولكن هذا الاتجاه عند ثيوفراستس لم يكن مضمحوباً باعتقاد ديني

أو بنزعة صوفية كما هو الحال عند الفيثاغوريين ، بل لقد كان السبب في موقفه هذا ملاحظته لوجود بذور للعقل بطريقة أولية بسيطة عند الحيوان . فكان خليفة أرسطو ظل مخلصاً للاتجاه العلمى التجريبي للدرسة ومع هذا فلم يمنعه هذا الاتجاه العلمى من الكتابة في الدين ومثوثه ، فقد كان لما كتبه عن التاريخ الدينى ليونان والمتبربرين ، أثره الكبير في نشأة فلسفة الدين فيما بعد .

ويعزى لثيوفراسطس الفضل في حفظ آراء فلاسفة اليونان في كتابه الآراء الطبيعية ، كما سبق أن أشرنا إليه حين الكلام على مصادر الفلسفة اليونانية المبكرة .

٢ - أوديموس الرودى (١)

وظهر إلى جوار ثيوفراسطس وأثناء رئاسته للمدرسة أوديموس الرودى وكان معلماً للفلسفة في (رودس) . وأكثر تلامذة المدرسة مهابة ووقاراً ، وقد أفادت كتاباته في تقدم العلم اليونانى . ويلاحظ أن أوديموس تابع موقف أرسطو بإخلاص أكثر مما فعل ثيوفراسطس ، كما ذكر ذلك عنه سمبليقيوس ، فقد التزم حرفية لصوص أرسطو في الطبيعيات ولكنه تبنى إصلاحات ثيوفراسطس في المنطق . أما في الأخلاق فنجد أن أوديموس قد تابع أفلاطون في ربطه بين الأخلاق والعلم الإلهى ، فقد رأى أن الله هو مصدر ميلنا إلى الفضيلة - إلى حد ما - بل إن المعرفة الإلهية هى معيار قيمة الأشياء والأفعال جميعاً .

٣ - ارستوكسينوس الطارنتى (٢)

وهو ثالث شخصيات المدرسة . وقد اشتهر بدراساته في الألحان وفى الموسيقى على وجه العموم متبعاً في ذلك تعاليم الفيثاغورية التى كان منضماً إليها قبل التحاقه

Eudemus of Rhodes. — (١)

Aristoxenus of Tarentum. — (٢)

بالمدرسة المشائية . ولهذا فان أرسطو كسينوس قد جمع في نصائحه الأخلاقية عناصر فيثاغورية إلى المبادئ الارسطية ، وكذلك فقد وافق بعض الفيثاغوريين المتأخرين على قولهم بأن النفس هي مجرد انسجام أو تنظيم للبدن ، فإذا ما فسد البدن تلاشت النفس معه ولم يعد هناك محل للقول بخلودها .

على أن كتابات أرسطو كسينوس عن حياة فلاسفة اليونان سمحت لنا فيما بعد بتاريخ شخصيات المدرسة المشائية .

٤ - ديكارخوس المسينى (١)

تلميذ أرسطو كسينوس ، وقد خالف أرسطو ، إذ فضل الحياة العملية على حياة التأمل والنظر . أما في السياسة فقد تابع رأى أرسطو في أن أصلح الحكومات هي التي يجمع دستورها بين دساتير الحكومات الصالحة الثلاث التي أشار إليها المعلم الأول . وقد كتب ديكارخوس عن تاريخ الحضارة اليونانية ، وذكر أن النوع الانساني مر بمراحل ثلاث : عصر ذهبي بدائي شاع فيه السلام والفراغ ، ثم عصر بدوي كان يعيش فيه الانسان على القنص ، وقد شاعت فيه الحروب واتجه الناس إلى اقتناء الاملاك .

أما العصر الثالث فهو العصر الزراعي ، وقد استمرت فيه آثار من المراحل السابقة كما استقر الانسان وبدأت الحضارة الإنسانية .

٥ - ديمتريوس الفاليريوني (٢)

تلميذ ثيوفراستس ، وكان فيلسوفاً شعبياً ، ترأس حكومة أثينا ، ويقال إنه كان من بين المحبذين لإنشاء مكتبة الاسكندرية وتنظيم الدراسات العلمية فيها .

(١) — Dicaearchus of Messene .

(٢) — Demetrius of Phaleron .

٦ — ستراتو اللامبساكوسى (٦)

خاف ثيوفراستس في رئاسة المدرسة في أثينا من ٢٨٧ — ٢٦٩ ق م وكان معلماً لبطليموس الثانى في مصر، واشتهر باشتغاله بالعلم الطبيعى . وجدير بالذكر أن ستراتو عارض أرسطو في مواضع كثيرة ، وجعل من الله قوة طبيعية لا شعور لها ، وقال بأن الصدقة سبقت الطبيعة ، وفسر الظواهر تفسيراً طبيعياً محضاً بحيث أرجعها إلى مبدأين هما الحار والبارد ، وجعل الحار مبدأً فعالاً . وأهمل ستراتو نظرية أرسطو عن الامكنة الطبيعية ونظريته عن العلة الغائية وقال بقوة فاعلة هي (الثقل) . وذكر أن قوة الشيء الثقيل تزداد مع بعد المسافة عند سقوطه ، وبناء على هذا عدل ستراتو مواضع العناصر الأربعة . وكذلك فإنه لم يقبل قول أرسطو بثبات الصورة .

وقد دفعه تفسيره الطبيعى المفرق إلى إلحاق الألوهية بالطبيعة نفسها، فهو يرى أن النظام الطبيعى ليس بحاجة إلى علة أولى ، إذ هو نظام أزل يجرى بحسب آلية عليية بسيطة. فكان ستراتو يعود إلى المنابع الأولى للفلسفة الطبيعية قبل سقراط ، إذ أنه رغم قوله بوجود إله إلا أنه لا يجعل له أى أثر في نظام الطبيعة .

وقد تابع ستراتو موقف ثيوفراستس في قوله بقراءة الحيوان للإنسان فذكر بأن العقل في الإنسان لا يختلف عنه في الحيوان ، وكذلك رأى أن أفعال النفس من تفكير وشعور ليست سوى حركات صادرة عن مبدأ معقول يوجد في الرأس بين الحاجبين ، ويسرى من هذا الموضع إلى سائر أجزاء الجسم مع النفس Pneuma . ومعنى هذا ، أنه يقول بمادية النفس ، ولهذا فقد رفض القول بخلودها ، وبين عدم كفاية الأدلة على خلود النفس كما ذكرها أفلاطون في محاوره فيدون .

٧ - ليقو (١)

خلف ستراتو في رئاسة المدرسة المشائية لمدة ٢٥ عاماً حتى سنة ٢٢٨ ق م
وتبعه في رئاستها أرسطو الخيوسى (٢) ثم تبع هذا كريستولاوس الفاسيلى .

٨ - كريستولاوس (٣)

ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو الخيوسى من ١٩٠ - ١٥٠ ق. م وكان
أحد أعضاء سفارة سياسية أرسلت إلى روما عام ١٥٥ ق م ، وكان معه في هذه
البعثة ديوجين الرواقى وكارنيادس الأفلاطونى . وقد ألقى هؤلاء محاضرات في
الفلسفة أثناء إقامتهم في روما ، وكان هذا أول لقاء كبير بين الرومانيين
والفلسفة اليونانية .

لم يكن كريستولاوس مشائياً خالصاً ، فقد جعل من الله عقلاً صادراً عن
الآثير الغير المنفعل ، وكذلك النفس عنده ليست سوى آثير معقول .

وذكر أيضاً أنه لا يمكن أن تتحقق الحياة وفق الطبيعة إلا إذا اكتملت
خيرات النفس وخيرات الجسد والخيرات الخارجية .

إلا أنه تمسك بموقف أرسطو القائل بقدوم العالم ودافع عنه في مواجهة
الرواقيين .

• • •

وبعد كريستولاوس ظهرت شخصيات مشائية أخرى من أمثال هرميبوس
وسوشين ، غير أن هؤلاء المتأخرين وجهوا اهتمامهم إلى الناحية العملية ، واقتصر
بجهودهم الفلسفى في الحفاظ على تراث المدرسة وآرائها ، بحيث لم يحدث تطور

(١) Lyco . — (٢) Aristo of Ceos .

(٣) Cristolaus of Phaselis in Lycia .

كبير في الآراء المشائية بعد ذلك ، إلا أن اتباع المدرسة أخذوا يتجهون بالتدريج إلى التخصص في الميدان العلمى مع الاحتفاظ بموقف عقلى يخفى وراءه العداء للدين ، مما خلّع عن المدرسة الصبغة الشعبية ودفعها إلى التوارى أمام المذاهب الدجاطيقية الأخرى ، إلى أن نشر اندرونيقوس الرودى كتب أرسطو ، فدبت الحياة فى الأوساط المشائية ، ونشطت الدراسات المشائية من جديد .

الباب الخامس

الفلسفة الهلنستية

الأفلاطونية المحدثة

الرواقية

الأيقورية

الفلسفة الهلنستية

تمهيد :

لقد أتضح لنا من دراستنا لتاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ، أن هذا الفكر قد مر بثلاثة أدوار متعاقبة ،

١ — الدور الأول : وهو دور النشأة : وقد تميزت فيه فترتان رئيسيتان :

(أ) الفترة الأولى : وتمثل في المرحلة السابقة على سقراط حيث نجده ارتباطاً وثيقاً بين العلم والفلسفة .

(ب) أما الفترة الثانية : فقد تزعمها السفسطائيون وسقراط وقد تميزت بالبحث في مشكلات المعرفة والأخلاق ، وتعد هذه الفترة تمهيداً حقيقياً للدور الثاني حيث أننا قد أشرنا في الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي إلى مدرسة سقراطية كان منها الكبار مثل : أفلاطون وأرسطو ثم صغار السقراطيين من الكاينيين والميغاريين والقورينائيين .

٢ — الدور الثاني : وهو دور النضوج : وقد اختلف به أفلاطون

وأرسطو حيث نجد لدى كل منهما مذهباً متكاملاً يتميز سائر أنحاء الوجود ويتعرض لمشاكل المعرفة والأخلاق والسياسة الخ ... على نحو ما أوضحنا في مواضع سابقة .

٣ — الدور الثالث : وهو دور الذبول : وهو يمتد من أوائل القرن

الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعد الميلاد .

(١) وقد أطلقنا على فلسفة دور النضوج في الجزء الأول من هذا المؤلف ص ٢٧ (الطبعة الرابعة) اسم « الفلسفة السقراطية » .

وفي هذا الدور الذي ندرسه في الباب الخامس من هذا الكتاب نتناول
المذاهب والآراء الفلسفية المناخرة .

وقد تميز هذا العصر بزعة تلغيقية واضحة وبإهتمام بالعلوم الواقعية وبالعودة
إلى أحياء المذاهب القديمة ولا سيما ما كان منها مرتبطا بمبادئ السلوك الأخلاقي
وكذلك بمزج الآراء والمذاهب الشرقية - مع ما كان لها من طابع صوفي - بالفكر
اليوناني . ولهذا فإننا لا نلج في هذه المرحلة الطابع اليوناني الخالص للثقافة . ومن
ثم فإن جمهور المؤرخين يميزون بين الثقافة اليونانية الخالصة وهي التي ذاعت
وانتشرت في دورى النشأة والنضوج وأسهم فيها أهلها من اليونانيين أنفسهم —
وتلك الثقافة التي انتشرت في الدور الثالث في حوض البحر الأبيض المتوسط
وشاركت فيها شعوب هذه المنطقة، وعلى هذا فقد اصطلح المؤرخون على تسميتها
بالثقافة الهلينية (١) . أى تلك الثقافة التي انحدرت أصلا من اليونان ولكنها
اصطبغت بلون جديد جاء نتيجة للحركة التلغيقية التي تزعمها أفراد من شعوب هذه
المنطقة من يونانيين وغير يونانيين .

طابع الفلسفة الهلينية :

كان اليونانيون على صلة وثيقة بالشعوب المجاورة لهم ، فقد تعرفوا على
حضارات شعوب شرقى البحر الأبيض المتوسط ولا سيما مصر إذ تعددت زيارات
العلماء والفلاسفة اليونانيين لمصر الفرعونية في وقت مبكر ، وحفلت هذه الفترة
التاريخية بصور عديدة للصراع الدموى بين الفرس واليونان .

(١) يسمى المؤرخون عادة الفلسفة اليونانية في طورها الأول والثاني فلسفة هيلينية أو
يونانية خالصة Hellinic Philosophy وفي الطور الثالث يسمونها فلسفة هيلينية لأنها
لم تقتصر على اليونانيين وحدهم بل لقد أسهمت فيها الشعوب التي تأثرت بهم وبحضارتهم وكانت
اللغة اليونانية لغة العلم والثقافة لديهم Hellinistic Philosophy .

وعلى الرغم من هذه الصلات العديدة بين اليونان وبين شعوب هذه المنطقة التاريخية إلا أن العلم اليوناني ظل - إلى حد ما - في هذه المرحلة وقفاً على اليونانيين أنفسهم إلى أن جاءت انتصارات الإسكندر المقدوني فأحدثت ثورة عميقة في حياة اليونانيين وبالتالي في تراثهم العلمي والثقافي ، ذلك أن شعوب البلاد التي غزاها الإسكندر أخذت تتعرف من مناهل الثقافة اليونانية وتشارك مشاركة فعالة في جميع جوانب الحضارة الإغريقية .

وبرز من بين شعوب البلاد المفتوحة أعداد من التلاميذ بل والمعلمين تروموا الحركة الثقافية في مراكزها الجديدة التي انتشرت في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط في الاسكندرية وبرغاما وروودس ، وذلك بعد أن فقدت اليونان نفسها استقلالها السياسي ، وأصبح الأجانب هم الذين يصرفون شئونها السياسية ، الأمر الذي أودى برخاء البلاد وبمعتقداتها القديمة ، وأدى إلى انتكاس القيم الأخلاقية الأصلية تحت ضغط الانحسار السائد إلى طلب اللذة والاستمتاع بالحياة والحصول على المنافع .

ومن الطبيعي إذن أن يعزف الناس عن النظر العميق في ميادين العلم والفلسفة في جو يسوده صراع عنيف حول مطالب الحياة المادية العاجلة ، ولهذا فقد احتلت هذه المطالب العملية مكان الصدارة في هذا المجتمع المتعدد الاجناس .

ولكن هذا الصراع حول مطالب الحياة اليومية كان لابد له من ضحايا . اعترضتهم ضراوة المواجهة المنافية للبادئ وللثُل الأخلاقية ، فكان إذن على الفلاسفة أن تنهض لتقدم العلاج والراحة النفسية لهؤلاء حيث يجدون لديها الملجأ الأمين والطريق الممهد للتطهر وذلك بقطع كل صلاتهم بالظروف الخارجية ثم بالكوف على حياتهم الباطنية . فالتأمل إذن كان الأسلوب المستخدم في تطهير

النفس وممارستها للحياة الروحية الكاملة . ولقد ساد هذا الاتجاه في هذه الفترة وتميزت الفلسفة الهلنستية حينذاك باتجاه ملحوظ إلى البحث في الأخلاقيات وتأثرت في هذا بنزعة صوفية واضحة وبآراء الشرق ومذاهبه الدينية .

أما الميتافيزيقا فقد استمد هذا العصر أصولها من فلسفة كل من ديمقريطس وهرقليطس وسنرى كيف قامت الأبيقورية على أساس من فلسفة ديمقريطس وقامت الرواقية كتجديد لفلسفة هرقليطس، ثم كيف طغى مذهب الشك على أفكار الأكاديمية (مدرسة أفلاطون) وأخيراً كيف تبنت الأفلاطونية المحدثة الأصول الفلسفية اليونانية وجمعتها في حركة تلفيقية بارعة مع ميل إلى أفلاطون وبذلك تكون قد عملت على معارضة تيار الشك الذي كاد يقضى على تعاليم الأكاديمية في دورها الأخير .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن العلوم الجزئية أخذت تنفصل بالتدريج عن الفلسفة بعد أن ظل العلم مرتبطاً بالفلسفة إلى عصر أرسطو، وظهرت المراكز العلمية في مدن شرق البحر الأبيض المتوسط .

ونما تجذر الإشارة إليه بهذا الصدد أن الفيلسوف بوزيدونيوس كان آخر فيلسوف يربط بين العلم والفلسفة في العصر الهلنستي ، وكذلك كان أراتوستيتس أمين مكتبة الإسكندرية والجغرافي المشهور أول من سمى نفسه بالفيلولوجي أي عالم اللغة وذلك لكي يتميز عن الفلاسفة ، وفي الوقت الذي أخذت العلوم تنفصل فيه عن الفلسفة ظلت أئينا تحمل لواء الزعامة الفلسفية إلى نهاية العصر القديم .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه بينما كان العلم ماضياً في طريق الانفصال عن الفلسفة في هذا الدور - كان الدين يعمل على الإقتراب منها والارتباط بها . ولم تعد الفلسفة كما كانت عند اليونان مطلباً كالياً يسهم فيه القلة من كبار المثقفين بل

لقد خلفت وراءها الأبراج العاجية لكي تنزل إلى غمار الشعب فيتحدث معلوها إلى الحشود المجتمعة في المدن الكبرى باذلين لهم النصيح والتوجيه ، وآخذين بيدهم في طريق المهارة الروحية العملية .

بل لقد تغلغلت تعاليم المدارس الفلسفية أيضا إلى القصور وساكنيها وأصبح الفلاسفة مستشارين روحيين للملوك والأمراء وكبار رجال الحاشية .

وكانت الرواقية والايقورية هما المذهبان الفلسفيان السائدان في هذه الفترة وقد أعاد الرواقيون والايقوريون أسلوب التفسير الطبيعي الأحادي عند الإيونيين ، أما الثنائية الأفلاطونية - الفيثاغورية فقد انحدرت إلى نوع من الشك ولم يكتب لها الظهور إلا في أخريات العصر القديم وفي مدرسة الاسكندرية بالذات حيث ازدهر المذهب الأفلاطوني المحدث - كما ذكرنا .

وعلى هذا فيمكن تقسيم الدور الثالث من أدوار الفلسفة اليونانية إلى مرحلتين:
الأولى : وتنتشر في هذه المرحلة الايقورية والرواقية وما ارتبط بها من آراء المدارس السابقة على سقراط ، هذا إلى جوار الأفلاطونية والمشائية .

الثانية : وفي هذه المرحلة نلاحظ سيطرة الفكر اليوناني على الثقافة الرومانية وظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثه ، ثم ظهور الأفلاطونية المحدثه فيما بعد وسيطرة التصوف على مدرسة الاسكندرية الفلسفية .

الفصل الأول

الايقورية

حياة ابيقور (١) ٣٤١ - ٢٧٠ ق. م

ولد أبيقور في ساموس عام ٣٤١ ق. م من أب أثيني كان ينتحل مهنة التعليم وأم مشعوذة تمارس فنون السحر والكهانة ، ويذكر ديوجين اللايرسي - وهو مصدرنا الأساسي عن أبيقور - أنه كان ينتقل من دار إلى أخرى تصحبه أمه وهي تتم بدعوات التطهير ، وكذلك كان يعاون أباه في مهنة التعاليم بأجر زهيد. وقد انتهى أبيقور إلى الشك بتأثير قراءته لديمقريطس وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة وإيمان بالخرافات والأساطير ، وقد ظهر له أن العقبة الرئيسية التي تعترض تحقيق سعادة بني الإنسان ترجع إلى خوفهم من الآلهة وخشيتهم من الحياة الآخرة ، والفلسفة وحدها هي التي تمكننا من بلوغ هذه السعادة المنشودة

(١) مصادر مذهب أبيقور

ترجم Bailey بعض الفقرات التي أوردها ديوجين وسكستوس أمبريكوس عن أبيقور . Diogène L. , X

Lucrèce, De rerum natura, trad. par Ernont 1920, Comment. par Robin 1926. Cicero, De Fine, I .

Epicure : Doctrine et Maximes, trad. par Solovine (Paris 1929) .

Festugière : Epicure et ses Dieux Paris, 1946.

Guyau : La Morale d'Epicure et ses rapport avec les doctrines Contemporaines, Paris, 1888 .

إذ أنها هي التي تستطيع تحريرنا من ربكة الاعتقاد في كل ما هو خارق للطبيعة وذلك بالكف على الملاحظة والتأمل .

ولهذا فقد نذر أبيقور نفسه لتعليم الناس طريقة النجاة ، وتحقيق السعادة لكل فرد منهم ، وهذه الغاية أنشأ مدرسته في أثينا حوالى سنة ٣٠٦ ق. م وكانت تسمى « بخديفة أبيقور » ، وكان التلاميذ من الجنسين يتعلمون فيها ممارسة حياة اللذة بحسب تعاليم المذهب .

وكذلك وضعت عباراته - التي كان يلقيها عليهم - الأسس الدائمة للتعاليم الأبيقورية . وقد صنف أبيقور حوالى ثلثمائة مؤلفاً عدا الرسائل حسب أقوال مؤرخ حياته ديوجين اللايرسى ، ولكن هذه المؤلفات فقدت جميعها ، وقد أورد الشاعر لوكريس ملخصاً لمذهبه في كتابه « طبيعة الأشياء » ، وكذلك وصلتنا بعض مقتطفات من كتاب « حول الطبيعة » لأبيقور .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن أقوال ديوجين عنه كانت تنطوى على سباب واتهامات شنيعة يغلب على الظن أنها كانت صادرة عن أعدائه من الرواقيز المعاصرين له أو من غيرهم من الفلاسفة ؛ فقد واجه أبيقور حملة عداوة مريرة لم يقدر غيره من رؤساء المدارس مواجهتها في العصر القديم .

ويرجع السبب في عدم الاهتمام بكتبه أن أصحاب مذهب تعدد الآلهة وأنباع المسيحية على السواء لم تكن لهم أية مصلحة في الاحتفاظ بها لأن صاحبها كان يهاجم الدين ويرفض الوجود الإلهى المؤثر فى العالم وكذلك فكرة العالم الآخر .

الفلسفة وأقسامها :

كان أرسطو يرى أننا نطلب المعرفة لذاتها وليس من أجل أى منفعة عملية

ولهذا فإنه اعتبر الفلسفة الأولى أكثر العلوم ألوهية وأسماء منزلة .

أما أبيقور فقد جاء موقفاً على عكس الموقف الأرسطى إذ أنه كان يجعل من العلم خادماً للحياة ومرشداً في الأمور العملية ولهذا فقد كان لا يهتم كثيراً بالثقافة أو بالعلم الذي ليس وراءه عمل ، لأن هذا النوع من العلم - بحسب أبيقور - لا يمت للواقع بأى صلة ، وهذا الموقف يفسر لنا كيف رحب مؤسس المدرسة بانضمام المدين بالقراءة والكتابة فحسب إليها ليحقق لهم أسمى ما تصبو إليه النفس من تطهر وطمأنينة .

وتنقسم الفلسفة عند أبيقور إلى ثلاثة أقسام :

المنطق أو العلم القانونى - والطبيعة - والأخلاق . وغاية الفلسفة تحرير الفرد والاختذ بيده إلى حياة من الهدوء والسلام والسكينة .

ومعنى هذا أن الأخلاق هى أساس هذه الفلسفة وغايتها أما المنطق وعلم الطبيعة فهما خادمان لها .

ويلاحظ أن هذا الاتجاه هو نفس الاتجاه الذى نجده عند ديمقريطس مع اختلافات طفيفة بين الموقفين ، على الرغم من أن أبيقور يرى أن مذهبه جديد تماماً فلا يعد صورة متطورة لمذهب ديمقريطس .

أولاً : المنطق أو العلم القانونى :

يبحث المنطق فى شروط المعرفة الحقة ، وليست هذه الشروط من النوع الذى نقابله فى المنطق الأرسطى أو فى منطق العاوم بل هو نوع من نقد المعرفة يفضى بنا إلى التعرف على أضمن الطرق المؤدية إلى الطمأنينة وبالتالى إلى السعادة . ويشير أبيقور إلى أربعة أنواع للمعرفة وهى الإحساس والتصور القائم على الذاكرة والانفعال Pathoa ثم التخمين .

١ - الاحساس :

أما الاحساس فنه تبدأ المعرفة الحقة وهو موضع يقين لاشك فيه إذ هو صادق دائماً ، ونحن نعرف عن يقين سبب حدوثه لنا أى علته الفاعلية وهي موضوعه ، وكل إحساس فهو مطابق لهذا الموضوع أى الأشياء . أما خداع الحواس أو خطؤها أو حدوث تناقض بينها فإنه يحصل بتأثير الحكم الذى يصدره العقل على فعل الإحساس وليس من عملية الإحساس نفسها .

ويفسر أبيقور الإحساس بأنه اصطدام ذرات مادية صادرة من الجسم المادى الواحد أو من مكوناته ، بأعضاء حواسنا . وهذه الذرات الصادرة من الاجسام هى قشور رقيقة تنفصل من سطوح الأجسام وتتحرك بسرعة فى الخلاء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة منها ومن ثم فهمي وأشباهها . لها . حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت القلب أحدثت الإحساس ، ويمتلئ الهواء بأشباه لا تحصى عدداً ، ماضية وحاضرة وهذه هى مصدر خيالات اليقظة والنام .

ولما كان الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة فإن انكاره يعنى استحالة النظر والعمل على السواء

٢ - التصورات او المعانى الكلية : (١)

وهى أفكار عامة تنجم عن تكرار الإحساس ، ذلك أن هذا الإحساس إنما تنفذ منه إلينا صور (eidola) خيالية لا تلبث أن تتحول إلى أفكار أو تصورات نوعية بفعل الذاكرة ، وكلما تكررت نفس الإحساس كلما كان ذلك عاملاً على أن ينشأ عنه فى الذهن تصور أو معنى له طابع الكلية ، وهذا المعنى المطابق للإحساس يقتضى أن تضعه فى لفظ يكون ممثلاً لفكرة كلية مسبقة ، نستخدمها فى التجربة الحسية

(١) أرسطو ١. ٥. ١٠٠٠ الطائفة ، المذلة الأولى فصل ٢ سطر ١٩ - ٢٥ .

(٢) وهى تصورات ممثلة لإحساسات سابقة (anticipation)

الحاضرة فنطبقها على الجزئيات المشابهة التي تعرض لنا ، وكذلك تكون أساساً لأحكام العقل التي تتجاوز تجارب الإحساس المائلة أمامنا . ويرجع صدق هذه التصورات إلى ارتباطها بأدراكات حسية سابقة .

٣ - انفعال اللذة والألم : (١)

وهذا الانفعال يقيني لاشك فيه لمعرفتنا بعلمته الفاعليه ، وهو معيار الصدق في مجال العمل كما سنرى في دراستنا للأخلاق عند أبيقور .

٤ - التخمين (٢) :

وإلى جوار الإحساس والانفعال والتصورات السابقة نجد أسلوباً آخر للمعرفة ينصب على معرفة أفكار الخيال ، وهي بحسب أبيقور تصدر عن صور موضوعية تحضر للنفس ، فعندما ننتقل من الإحساس إلى ما وراء الإحساس وعندما نستخلص من المعلوم فكرة عن المجهول فإننا يجب أن نبعث عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أم كاذبة ، فإذا كانت الفكرة تشير إلى وقائع في المستقبل فينبغي أن تكون مؤيدة بالتجربة ، وأما إذا كانت تشير إلى العلل الخفية للظواهر فيجب ألا تكون متناقضة مع التجربة .

وبواسطة التخمين نستطيع الاستدلال على وجود ما يسميه أبيقور باللامحسوسات (أي الموجودات المحسوسة الصغيرة التي يميز إحساسنا عن إدراكها) وكذلك نستطيع استخراج التفاصيل الجزئية من النظرة الإجمالية الشاملة .

١ - Pathos

٢ - راجع يوسف كرم - تاريخ الفلاسفة اليونانية ص ٢٨٨ حيث يطلق على هذا النوع من الإدراك اسم الحدس الفكري واسكن اللفظ اليوناني لهذه التسمية هو epinoia أي التخمين Conjecture وإيس الحدس بالمعنى الفلسفي تخميناً ، وربما جاز استخدام لفظ « حدس » بالمعنى الشائع لا الفلسفي لكي يتضمن معنى (التخمين) .

ومن الناحية الأولى نستطيع بهذا المنهج الاستدلال على وجود الذرات
كأساس للوجود الطبيعي وعلى الخلاء كشرط للحركة وعلى لانهاية المادة مع أننا
نعجز عن إدراك هذه الأمور في التجربة .

وعلى الجملة فإن الابطقورين قد جعلوا الإحساس المصدر الأول للمعرفة ، أما
موضوعه الحقيقي فهو الجزئى أو الشيء المادى فى مجال الموجودات الطبيعية
وكذلك الفرد فى استقلاله التام فى المجال الإنسانى . وإذا كان الإنسان يرى أن
مشكلته الأساسية هى العمل على تحرير نفسه من القلق والاضطراب فعليه أن
يتجنب الخوض فى البحث عن وجود عقل فى الكون يكون سنداً للإنسان
ويصبح الإنسان خاضعاً لقوانينه ومن ثم يبدل جهده لمعرفة هذه القوانين
لتكون أساساً نظرياً لسلوكه . الواقع كما يرى أبيقور أن العالم ليس سوى آلة
يستطيع كل فرد أن ينظم حياته خلالها مستخدماً كامل قدراته ، وهو ليس فى حاجة
إلى أن يعرف من وقائع هذا العالم أكثر مما يعنيه فى حال السراء والضراء .

ولهذا فإن التجربة الواقعية أى الخبرة وكذلك الفهم الطبيعى العادى كافيان
لتحقيق هذا الغرض بدون حاجة إلى التبحر فى استخدام الاداة المنطقية .

ثانياً : الطبيعة :

١ - التفسير الآلى للطبيعة وغايته :

يتجه مذهب أبيقور إلى التفسير الآلى للطبيعة ، وهو فى هذا يتمشى مع التفسير
الذرى عند ديمقريطس ، غير أنه لا يجعل للعلم الطبيعى قيمة ذاتية فلا يعتبر فى
نظره مطابقاً للوجود بل هو خادم لعلم الأخلاق - كما ذكرنا - وتقوم فكرة
أبيقور أصلاً على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة فى مجرى حوادث هذا العالم
الذى نعيش فيه ، ما دامت هذه القوى التى لاحصر لها تحرمنا من راحة النفس

وطا تينتها وتجعلنا على الدوام في خوف ورهبة تقض مضاجعنا . فالغرض من العلم الطبيعي إذن هو تخليص البشر من الخوف من الآلهة ومن الموت وسائر الظواهر الجوية ، وعلى هذا فإن جميع التفسيرات تصبح على قدم المساواة مادامت تفي بهذا الغرض وقد تكفى النظرة الإجمالية بهذا الصدد دون التطرق إلى التفاصيل .

وليست المادة شرا لا بد من التخلص منه أو عدما محضا على ما قال أفلاطون بل: إنها بحسب أبيقور المبدأ الإيجابي الوحيد وأساس وجود الأشياء جميعا إذ هي المقدم الكلى لهذا الوجود ، وخارج المادة يوجد خلاء وهو شرط جوهري للحركة ، وليست النفس أو العقل أو الفكر سوى أعراض للمادة .
أما الكائنات الحية فقد تولدت اتفاقا من الأرض وكانت لها أشكال ضخمة غير منسقة ولكنها تطورت وبقي منها الإصلاح وثبت نوعه حسب أقوال أبقاذوقليس .

ب - طبيعة الذرات أو الجواهر الفردة :

تتكون المادة من ذرات منفصلة لا تحصى عدداً وهي مركبة ولكنها لا تقبل الانقسام ، وعلى الرغم من أن الاختلاف بين أشكالها محدود - على عكس ما ذهب إليه ديمقريطس - إلا أنه مع هذا لا يمكن حصر هذه الأشكال . وهذه الذرات قديمة وباقية لا تندثر تغدوها حركة دائمة ، والثقل مبدأ حركتها وكان ديمقريطس قد جعل الذرات التي تتألف منها الأجسام متشابهة مع تفاوتها من حيث الثقل ، وهذا التفاوت هو الذي يحدد اتجاهها إلى أسفل أو إلى أعلى ، فالأثقل منها يهبط إلى أسفل والأخف يرتفع إلى أعلى . ولكن أبيقور رفض هذه الفكرة لأنها في نظره تفترض وجود جبرية آلية في الطبيعة ، ولهذا فقد ذهب إلى أن هذه الذرات

تتحرف في اتجاهها عن الخط الرأسي ، ويتم هذا الانحراف بفعل الصدفة البحتة، ومن ثم فإن أبيقور يرفض جبرية ديمقريطس المطلقة ويسلم بالحدوث الانعماقي، أي بإمكان وجود معلول بدون علة ، وهذا مايسمح في مجال الأخلاق بالدفاع عن حرية الإرادة وإخراجها من مجال الجبرية الآلية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل سابقة عليها الأمر الذي سيكون من شأنه القضاء على الحرية .

على أننا نرى أنه مع وجود خلاف بين أبيقور وديمقريطس حول مشكلة العلية والجبرية في مجال الطبيعة والأخلاق ، إلا أنه يتفق معه في التسليم بفكرة قدم العالم وأبديته فلا مجال لديها للقول بفكرة الخلق أو الإحداث في الزمان .

ويرجع هذا الموقف إلى اعتقاد كل من ديمقريطس وأبيقور بأن العالم ليس من صنع الآلهة بل هو موجود منذ الأزل بدون أن تتدخل الآلهة في إيجادها وحركته . وعلى أية حال فإنه يبدو أن سيطرة النزعة الأخلاقية على التفسير الطبيعي عند أبيقور كانت سببا في اختلال موقفه عن موقف ديمقريطس في نظرتة إلى طبيعة العالم وجبريته الآلية .

و — النفس ومصيرها :

النفس جسم حار لطيف يوجد مع البدن ويفنى بفنائها ، أي أنه يشارك البدن في مصيره . وللنفس وظيفتان : إحداها حيوية والأخرى وجدانية ، ولا يمكن أن يتم لها ممارسة وظائفها بدون الارتباط الوثيق بينها وبين ذرات البدن .

وعما يبرهن على أن النفس ذات طبيعة مادية لطيفة جسدا ما نلاحظه من تأثير البدن عليها في حالات الإغماء والغيبه التي تحدث بتأثير الانفعالات الحارة العنيفة، وكذلك أيضا ما نلاحظه من إلتشاء النفس أو ضعفها في الحالات المائلة التي تعرض للبدن ، فإذا ما اعتل البدن كان لهذا الاعتلال أثره العميق على النفس وحالاتها .

فثبت تأثير متبادل بين النفس والبدن . فبدون البدن لا تستطيع النفس أن تعبّر عن ذاتها على أى صورة .

وبالإضافة إلى هذا فإن النفس حينما يحضرها الموت لا تنسحب من البدن من عضو إلى آخر بالتدريج حتى يتم انطلاق جميع قواها منه - كما هو الرأى الشائع - بل الذى يحدث هو أن هذه القوى تأخذ فى التناقص فى جملتها إلى أن تتلاشى نهائيا ، ومن ثم فهى لا تخرج من البدن لكي تحتفظ بصورتها الكاملة خارجه ، بل يكون الموت تعجيلا بمنائها التام مع فناء البدن . وإذا كانت النفس تحتفظ فى حالة الموت بشعورها التام ، أو إذا كان الموت مجرد انتقال من هذه الدار إلى دار أخرى أفضل منها كما يزعم الأفلاطونيون ، فإن الانسان كان ينبغي له أن ينشرح صدره بالموت لا أن يخشاه كما هو حاصل بالفعل . فما الذى يجعل الموت إذن أمراً قاتماً مزعجاً على نحو ما يشعر به الأحياء ؟

لن يحدث شيء من هذا بالطبع إذا كنا نعرف أن وجودنا النفسى - الجسمى سينعدم نهائيا بالموت ، ولكن ما يحدث عادة هو أننا نربط لاشعوريا بين فكرة العدم وفكرة الحياة أو بمعنى آخر بين شعورنا بالعدم وشعورنا بالحياة ، ونتخيل أن الذين يحضرهم الموت يكون لديهم فى هذه اللحظات شعور بالهلاك التدريجى وأنهم يحسون وهم فى القبور بالنهام الديدان لأجسادهم وباحتراقها بالنار إذا ما ألقيت فى لهيبها ، وأن النفس يستمر شعورها بكل هذه الآلام خلال ذلك .

فإذا ما استطعنا أن نفرّض بين فكرة الحياة وضدها ، وتخليينا فى حتم ووضوح عن فكرة الخلود فإن الموت لن يكون على أى صورة أمراً مفرعاً ، بل بالعكس سيصبح أمراً عاديا لا يتسم بطابع الشر أو الفزع الشديد مادام الشخص الميت لن يكون لديه أى شعور بحالته وهى حالة الفناء التام . وكذلك فإن الأحياء سيتكفون لديهم شعور سلبي جديد عن فكرة الموت أو بمعنى آخر لن يكون لهذا

الشعور الشديد أى وجود عديم . وعلى هذا فإذا كنا موجودين على الحقيقة فإن الموت لا يكون له وجود بالنسبة لنا ، وإذا حضرنا الموت فإنه لن يكون لنا وجود على أية صور من الصور . فلا صلة بيننا وبين الموت ، ولا وجود مطلقا لذلك الإحساس اللدجى المزعوم الذى يربطنا فى حالة الموت لأننا - كما قلنا - لن نكون موجودين فى تلك اللحظات الأخيرة من حياتنا فالموت فناء تام لوجود الإنسان .

وهكذا وبهذا التحليل المادى لوجود الإنسانى ظن أبيقور أنه قد استطاع تخليص البشر من الخوف من الموت ومن تأثير الآلهة على حياتهم ومماتهم .

هـ — الآلهة والعالم :

حاول أبيقور أن يقيم خطأ فاصلا بين العالم والآلهة ، حتى ينتفى القول بوجود أى صلة بينهم وبين الوجود الإنسانى أو المادى على وجه العموم . واكتفى بهذا الصدد بتوجيه النظر إلى طبيعة هؤلاء الآلهة أو الخالقين المزعومين على حد قوله - وكذلك إلى العالم الطبيعى وما ينطوى عليه من نقص وشور . وعلى هذا فقد سلم أبيقور بوجود الآلهة - وجميع شعوب الأرض تتفق على هذا - واسكنه رفن التسليم بوجود أى تأثير لها على العالم أو على الوجود الإنسانى ومن ثم فلا وجود للسحر أو للعرافة أو للمعجزات أو الخوف من عذاب جحيم لا وجود لها على الإطلاق . والآلهة - بحسب تصوره - متعددون وهم حاصرون على أجل الصور وأكملها ، ومنهم الذكور والإناث ، وأجسادهم اورانية ، ومستقرهم العالم الأوسط ، وهم يتناولون الطعام والشراب .

ويتميز الآلهة عن البشر بأنهم حاصرون على السعادة والخلود ، فهم لا يعكرون سعادتهم بعناية مزعومة بهذا العالم الملىء بالشور ويرتفعون بأنفسهم فوق كل ضروب النفع والمحاباة وعن كل ما هو مصدر للضعف الإنسانى وقد أخطأ رجال الدين

فى الرابط بين هؤلاء الآلهة وحياة الانسان ومصيره ولهذا فقد جاء الدين الشعبى منعما بالأساطير القائمة على الخوف والفرع وعدم اليقين. وبالتالي فإن الرواقية - على حد قوله - قد حادت عن الصواب حينما تكلم أقطابها عن القدر والعناية الإلهية فى ذلك تناقض مع تكوين العالم كما نراه فى الواقع ؛ وأكثرت بطلاننا من الخرافات والأساطير .

وعلى الرغم من هذه الصور السلبية التى يبرزها أبيقور عن الآلهة وعن انتفاء تأثيرها على البشر ، نجد أنه يذهب إلى المعابد ويقوم الشعائر ، ويظهر أنه آمن بوجود الآلهة وتظاهر بعبادتهم خوفاً من ثورة غمار الشعب ضده وكان معظم تلاميذه من فئات غير مثقفة .

ولكن الموقف الذى انتهى إليه أبيقور بهذا الصدد يثير تساؤلات كثيرة . فقد أقام العالم المادى وأقام عالم الآلهة ووضع سياجا فاصلا بينهما . فما قيمة وجود الآلهة إذا لم تكن لهم أى صلة بالعالم ؟ لقد أحس أبيقور بحدية هذه المشكلة ولهذا نراه يحشد جملة من الحجج والبراهين للتدليل على صحة موقفه ولكى يحسم قضية تأثير الآلهة فى العالم أو صنعهم له .

١ - الآلهة لا يفتقرون إلى الغير : ومن جملة هذه الأدلة : قوله بأنه إذا كان هؤلاء الآلهة حاصلين على السكال المطلق والسعادة العظمى وذواتهم تسكن ذاتها بذاتها أى أنهم لا يفتقرون إلى الغير لتحقيق كمال أو سعادة منشودة فما هو المبرر الذى يدفعهم إلى أن يخلقوا المتاعب لأنفسهم بتحقيق الوجود لهذا العالم وتحمل الأعباء الثقيلة فى تدبير أمره ؟

٢ - فعل الخلق : وإذا سلمنا على سبيل الافتراض بأن العالم من صنع الآلهة ، فهل تم لهم إيجاد منه الأزل أم أنه أحدث فى الزمان .

فإذا قيل بأن الآلهة صنعت منذ القدم فإن ذلك يعنى أنه ما أو لهم في الوجود ومن ثم يفتى القول بصانع ومصنوع لتساوى الطرفين في القدم والأزلية وتعدر إثبات أيهما السابق وأيهما اللاحق، والصانع يسبق مصنوعه بالطبع .

وأما إذا كان العالم محدثا في الزمان فإما أن يكون الفعل الخالق للعالم شرطا لتحقيق سعادة الآلهة العظمى أو لا يكون مرتبطا بها : وفي الحالة الأولى يكون هناك زمن قبل خلق العالم كان الآلهة فيه في حالة انعدام الفعل وبالتالي لم يكونوا حينئذ حاصلين على سمادتهم العظمى ، وقد سبق القول بأنهم حاصلون على هذه السعادة على الدوام .

وأما إذا لم يكن الفعل الخالق لهم شرطا لتحقيق سمادتهم فإن فعلهم سيكون حينذاك مضادا لطبيعتهم الإلهية .

٣ — غاية الخلق : يبقى إذن التساؤل عن الغاية التي صنع الآلهة العالم من أجلها ؟ فإذا كانوا قد صنعوه لكي يكون مستقرا لهم ، فإن هذا يعنى أنهم لم يكن لهم ماوى منذ القدم ، أو أنهم لم يكن لهم ماوى يتناسب مع ذواتهم .

ولمصلحة من صنعت الآلهة العالم أكان ذلك من أجل الإنسان ؟ فإذا كانوا قد صنعوه من أجل بئسمة أفراد من الحكماء الذين يضمهم هذا العالم ، فلا يستحق هذا الأمر ذلك العناء الكبير ، وإذا كان ذلك لأجل حياة الحق من الناس ، فإننا سنجعل بذلك منهم موجودات شرسة غليظة القلوب .

وأيا ما قلنا وجوه الرأى في هذه المشكلة نجد أنه يستحيل التسليم بأن خلق العالم من فعل الآلهة .

٤ — العالم والمخلوقات : وإذا نظرنا إلى مشكلة الخلق من ناحية العالم نفسه

وما ينطوى عليه من مخزوات نجد أنه من الصعب التسليم بأنه من صنع الآلهة ونحن نعلم ما هو عليه من فساد وذيوع الشرور على اختلاف أنواعها ، وكذلك ما يشتمل عليه من صحراوات قاحلة ، ومستنقعات عطنة مروحية ، ومساحات شاسعة متجمدة وغير مأهولة ، ومناطق لفحتها الشمس ، وزوابع وثلوج وعواصف وأنواء وظواهر طبيعية مدمرة ؟ وكذلك ما فيه من حيوانات مفترسة وأمراض ووفيات للصغار قبل الأوان - هذه الشرور والكوارث كلها ليست في ذاتها الدليل القاطع على انعدام تدخل آلهة حاصلين على السكال المطلق ، في تدبير هذا العالم وفي صنع الأشياء ؟

كيف إذن تم صنع العالم إذا لم يكن قد صنفته الآلهة ؟

يذهب أبيقور إلى أن العلل الآلية وحدها كالجواهر الفردة والخلاء ومبدأ الثقل تكفي لتفسير حقيقة الوجود المادى ، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الميتافيزيقا ، إذ هي تلجأ دائما إلى افتراض وجود علل غائية لا تصلح لتفسير العالم المادى ؟

ثالثا : الاخلاق :

وظيفة علم الاخلاق هي القضاء على المخاوف الخيالية التي تعترض طريق تحقيق سعادتنا ، وقد اتضح لنا كيف استخدم أبيقور العلم الطبيعي لتحقيق هذه الغاية ، فبالفهم وبالأدراك الصحيح للظواهر نستطيع التحرر من هذه الخيالات ومن الأحكام المسبقة المعرضة ومن الرغبات الفارغة الشريرة .

وترجع السعادة إلى اللذة ، فاللذة هي خيرنا الأعظم ، وهي ليست اللذة الفصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر ، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية الموقوتة التي قد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا ، وكذلك ينبغي تجنب المبالغة في طلب اللذة حتى لا تنقلب إل ألم بما تحده من اجهاد واعتلال للصحة .

ويبدو أن أساس الموازنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منهما . وقد أشار أبيقور إلى أن انفعالات الرجاء والخوف المستمدة من الذاكرة أى من النفس يوضحان لنا كيف أن النفس تسيطر على الجسد من هذه الناحية . والواقع أن أبيقور رغم ماديته الظاهرة واستناده إلى الاحساس فى تفسيره للمعرفة نجد أنه فى مذهبه الأخلاقى يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس ، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول إلى راحة العقل وطمانينته أى الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها .

والحكيم وحده - بما هو حاصل عليه من حكمة عملية - هو الذى يستطيع الموازنة بين اللذة والألم والنتائج العملية لكل منهما بالنسبة للفرد من حيث أن الفرد هو غاية كل فعل ، وهذا هو فن الحياة ، ومن هنا نرى أن مذهب اللذة عند أبيقور سينقلب إلى مذهب المنفعة .

ولما كانت الفضيلة هى الشرط الجوهرى لتحقيق الطمانينة التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلا على هذه الفضيلة التى يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم أى السعادة أى أكبر قدر من اللذات الممكنة طوال الحياة ؛ ويتعين عليه أيضا أن يرتب اللذات حسب أنواعها ولا يقبل منها إلا ما يفضى به إلى تحقيق غرضه أى السعادة .

واللذات على ثلاث فئات : لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية كلفة الطعام والشراب ، وهذه لذات سهلة ، وتقوم النزعات الأخرى عليها ، وعلى الحكيم أن يرضى هذه النزعات فى التى تحفظ حياته . أما الفئة الثانية من اللذات فهى لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الأكل الدسم المترف ، والحكيم يوازن بين هذه اللذات الوسطى ويرى بحكمته العملية أيقمها أم يرضيها ، ويتحاشى الانزلاق مع بعض هذه اللذات فيصبح عبدا لها .

وأخيراً نجد الفئة الثالثة من اللذات وهي صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية ، وتنشأ في النفس بتأثير ظن مزعوم كلذة المال والمناصب ، والحكيم يقهر هذا النوع من اللذات ويرفضها برغم أن غالبية الناس يقبلون عليها .

واللذة ليست في حقيقة أمرها شيئاً غير زوال الألم فهي حالة استمتاع بالتوازن فإذا زال الألم مطلقاً حصلت النفس على لذتها العظمى .

وتمت عناصر أخرى هامة تساعد في الوصول إلى اللذة العظمى أي السعادة ومنها ضبط النفس إذ هو يتيح لها التقدير الحق لحدود اللذة والألم ؛ وكذلك الشجاعة باحتقارها للبوت والألم ؛ والعدالة التي تعلمنا أنه لا يوجد أي خوف من عقاب أجروي يسكون عائقاً أمام طمأنينة العقل وراحته ؛ وكذلك الصدقة تعد عنصراً هاماً عند أبيقور في تحقيق اللذة العظمى أي السعادة ، فإليها يرجع الشعور بالعون المتبادل أي المشاركة وبالأمن للفرد .

• • • • •

هذا هو مذهب أبيقور الذي يغلب عليه طابع التطهر في مجال الأخلاق والذي كان أسلوباً مطروحاً في ذلك العصر ، وقد استغل أبيقور التفسير الطبيعي من أجل الموقف الأخلاقي . وقد قبل تفسيراً أحادياً مادياً يعود بنا إلى المرحلة السابقة على سقراط ، هذا بالإضافة إلى تأثير المذهب بنظرية السفسطائيين في الحضارة . ونلاحظ من ناحية أخرى اهتمام المذهب بالناحية الفردية في الأخلاق ، وبتركز الاهتمام على الحياة الحاضرة مع تأكيد أهمية الجانب الجسمي فيها رغم أن اتجاه أبيقور إلى سكينة العقل سيمضي به بعيداً عن الحس والعالم الخارجي .

وعلى هذا فقد كان أبيقور يضحى بتماسك موقفه المذهبي في سبيل دعم موقفه الأخلاقي القائم على التطهر .

وقد عانت الأفلاطونية والمثالية والروافية من منافسة الأبيقورية لها ،

بفضل بساطتها ووضوحها التام وأسلوب تناوُلها السهل ومعارضتها للتصوف وغم قيامها على التطهر، وقد استقبلتها بترحاب البلاد التي حظت بانتشار الثقافة اليونانية فيها في البحر الأبيض المتوسط ولاسيما إيطاليا .

وقد تعاقب على هذه المدرسة في موطنها الأصلي عدد من الرؤساء منهم مثرودوروس وهرمارخوس ويوليستراتوس . ونجد في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد - أي في العصر الذي انتقلت فيه الأبيقورية إلى روما - وجوها رواقية كثيرة من أمثال أبو اللودورس وزينون الصيداوي الذي كرمه شيشرون ووضعه في أعلى المراتب ثم فيدروس الذي استمع إليه شيشرون في روما حوالي سنة ٩٠ ق . م وكذلك سيرو معلم الشاعر فيرجيل .

وكان الشاعر لوكريتيوس (٥١-٩١ ق.م) أعظم ممثل الأبيقورية في روما وقد تأثر بتعاليمه في عصره العالم الطبيعي السيبيا دس البروزي . ونجد أيضا عددا كبيرا من فلاسفة الأبيقورية في روما من أمثال كاسيوس وتوركاتوس وبومبونيوس أنيكوس وقيصرو وهوناسيوس وبلينوس الأصغر ، وقد كان لتعاليم الأبيقورية تأثيرها الكبير في روما لأنها كانت تضم فئات المؤيدين للنظام الامبراطوري الجديد بينما كانت تضم الرواقية المعارضين لهذا النظام والمتمسكين بالنظام الجمهوري . ويرجع موقف الأبيقوريين السياسي في مساندتهم الأباطرة إلى أنهم كانوا يرون المثل الأعلى في حاكم قوي مسيطر يحتمون بلوائه حيث يعيشون في سلام دائم وقد استغلوا حماية هؤلاء الأباطرة لهم وأجهزوا على ما كان قد بقي من هيكل الدين القديم المنهار - دين تعدد الآلهة - كما اشتد هجومهم على الدين الجديد أي المسيحية دين المعجزات التي أنكروها منذ قرون عدة قبل ظهور المسيح .

على أننا نجد تياراً أبيقوريا واضحا يأخذ طريقه إلى دعاة المذهب الحسي والتجريبي ولاسيما في الفلسفة الانجليزية عند لوك وهيوم ، ولاسيما في نقده لمبدأ العقلية على مانسز في القسم الخاص بالفلسفة الحديثة من هذا الكتاب .

الفصل الثاني

الرواقية^(١)

الرواقية معاصرة الأبيقورية ومعارضة لها وقد تميزت بطابعين :
أولها : إستنادها إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل وينبثق للإنسان ترتيب
قواعد السلوك الأخلاقي التي تحقق له السعادة . وعلى هذا فإن البحث في الطبيعة
لا يكون مطلوباً لذاته أى لمجرد إشباع الرغبة الخالصة في المعرفة بل خضوعاً
للغاية الأخيرة وهي تحقيق السعادة ، أى لوجهة عملية نفعية .

ثانياً : إتجاهها إلى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية
والروحية والتي لا تهتم كثيراً بتمحيص الآراء والمواقف السابقة والرد عليها

١ - مراجع البحث عن الرواقية

Bréhier (E.), La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme,
Paris 1908.

Bréhier (E.), Chrysippe. Paris 1910.

Bréhier (E.), Histoire de la philosophie, Tome 1.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne,
Paris 1912.

Diog. (L.), VII - XII

Goldschmidt (V.), Le système stoïcien et l'idée de temps,
Paris 1923.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grèque, Paris, 1926.

هذه هي أهم المراجع العامة الخاصة بالمدرسة الرواقية وبينها مرجع واحد قديم يورد
مقتطفات من آراء الرواقية القديمة والوسطى وهو كتاب ديوجين اللايرسي عن حياة الفلاسفة.
أما آراء الرواقية المتأخرة فإتأثر بها في كتابات شيشرون (ولو أن كتابات شيشرون جاءت
في آخر المرحلة الوسطى للرواقية في عصر بوزيدونيوس الابامي) وسنيكا وابكتيتوس ومرقس
أوريللوس ، وكذلك فيما عرف من آراء آباء الكنيسة الأوائل ولا سيما القديس
بولس الرسول .

وإستخدام الإستدلال العقلي في هذا المجال فإن هذا الأسلوب قد يصاح - إلى حد ما - في تثبيت قواعد المدرسة وفي إعطائها صورة قوية واضحة ، ويدق عمل المدرسة الأساسي في الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاقي التي تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء في مجال المنطق والمعرفة أو في مجال الطبيعة .

زينون القبرصي وتلاميذه : ٣٢٢ - ٢٦٤ ق. م

مؤسس هذه المدرسة زينون القبرصي ، ولد في بلدة كيتيوم Citium من أعمال قبرص ، وكانت أسرته من التجار المنحدرين من أصل فينيقي ، وقد اشتغل والده بنقل التجارة بين قبرص وأثينا ، وكان يحضر لإبنه كتب أتباع سقراط ، فيقرأها ويعجب بما تضمنته من أفكار ، الأمر الذي دفعه إلى الاتجاه كلية إلى دراسة الفلسفة في أثينا بعد وفاة والده وبعد أن خسر زينون تجارته بعد غرق سفينته .

وفي أثينا نجده يستمع إلى ثاوفراسطس الأرسطي وأفراطيس السكبي وستابون الميغاري والأفلاطونيين أكسينو قراطيس وبوليرون .

وما لبث زينون أن تصدى مهمة تعاليم الفلسفة بعد ذلك فاجتمع إليه التلاميذ في رواق (١) في أثينا ولذلك سمي أتباعه بالرواقيين نسبة إلى مكان اجتماعهم . وقد استمر زينون يلقي تعاليمه على أتباعه إلى أن توفي منتحراً لإمتناعه عن تناول الطعام معتقداً أن الانتحار أمر مشروع مع أنه يخالف منطق المذهب . وهكذا فعل أيضاً كلينثوس الأسوسي الطروادي (٢) (٣٠٤ - ٢٣٣ ق. م) خليفة على زعامة المدرسة ، الذي إشتبك في مساجلات عنيفة مع الأبيقوريين الأمر الذي أدى إلى تفكك المدرسة وضعفها .

(١) Stoa Poikile

(٢) Cleanthes of Assus

وخلفه على زعامة المدرسة كريسبوس الطرسوسى^(١) (٢٨١ — ٢٥٨ ق.م) من كيليكية ، وهو الذى أحيا تعاليم المدرسة وبذلك سمي المؤسس الثانى للرواقية وقد كان لكتابات المباحة لأكاديمية أفلاطون فى عصره أثرها الكبير فى ذبوع شهرة المدرسة . وقد تزعم المدرسة بعد ذلك تلامذة لكريسبوس ، منهم زينون الطرسوسى^(٢) الذى خلف مؤسسها الثانى على زعامتها ، ثم يليه ديوجين السلوقى البابل^(٣) الذى كان عضواً فى بعثة الفلاسفة إلى روما عام ١٥٥ ق.م . وقد خلف هذا الأخير على زعامة فرع المدرسة فى أثينا تليذه التياتر^(٤) الطرسوسى فيما أسس تليذه الثانى أرخميديموس الطرسوسى^(٥) فرعاً للرواقية فى بابل .

ويعد بوليبيوس الصيداوى^(٦) تليذ ديوجين والمتوفى عام ١١٩ ق.م أول ممثل للمدرسة الرواقية فى عهدى المتوسط الذى استمر خلال القرنين الثانى والأول ق.م على وجه التقريب ، أما المؤسس الحقيق لهذه الفترة الوسيطة من الرواقية فهو بناتيوس الردوسى^(٧) (١٨٠ — ١١٠ ق.م) وكان أيضاً تليذاً لديوجين ولانتيانر وقد مكث فى روما فترة طويلة وكان له تأثيره الكبير على المؤرخ الرومانى بوليبيوس^(٨) الذى استفاد شيوخه من مؤلفاته .

Chrysippus of Solus (١)

Zeno of Tarsus (٢)

Diogenes of Seleucia (٣)

Antipater of Tarsus (٤)

Archemedus of Tarsus (٥)

Boithus of Sidon (٦)

Panactius of Rhodes (٧)

Polybius (٨)

على أن أهم تلامذة پوسيدونيوس على الإطلاق هو بوزيدونيوس الابامى (١) (١٣٥ - ٥١ ق.م) الذى استقر فى رودس حيث استمع إليه شيشرون وزاره بومبي مرتين تكريماً له، وبعد بوزيدونيوس آخر ممثل للرواقية فى عهدها الوسيط .
فإذا إنتقلنا إلى العصر المتأخر للرواقية فى عهد قيصرية الرومان فإننا نلاحظ ظهور إتحامين لدى الرواقين : أحدهما يهتم بالعرض العلمى للنظرية الرواقية ، وينسب هذا الإتجاه إلى آريوس ديديموس (٢) السكندرى معلم الإمبراطور أغسطس .

وأما الإتجاه الثانى فقد كان يهتم أتباعه بالتطبيق العملى للمبادئ الأخلاقية للمدرسة وقد ظل هذا الإتجاه غالباً على المدرسة حتى نهايتها . ونجد من الرواقين فى هذه الفترة : أنوس سنيكا (٣) ابن الخطيب الرومانى المشهور ، وموزونيوس روفوس (٤) وتليذه أبكتيتوس (٥) (٥٠ - ١٢٨ م) وبعده هيروكليس (٦) الذى عاش بعد النصف الأول من القرن الثانى للميلاد . وبعد الإمبراطور مرقس أوريلوس (٧) (١٢١ - ٨٠ م) آخر الرواقين الكبار .

وعلى الرغم من الإنتشار العريض لأراء هذه المدرسة منذ ظهورها إلا أنه لم تصلنا سوى مقتطعات محدودة من مؤلفات مؤسسى المدرسة فى القرون الثلاثة

-
- | | |
|-------------------------|-----|
| Posidonius of Rhodes | (١) |
| Arius Didymus | (٢) |
| Annaeus Senneca | (٣) |
| Musonius Rufus | (٤) |
| Epictetus of Hiraopolis | (٥) |
| Hierocles | (٦) |
| Marcus Aurelius | (٧) |

الأولى لنشأتها، وأما الكتابات الرواقية المتأخرة التي وصلتنا كاملة فإنها تشير إلى المذهب في جملة دون تمييز لآراء فلاسفة المدرسة . ويلاحظ أن معظم ما وصل إلينا من آراء كانت على لسان المعارضين للمدرسة والمنتقدين لمذهبها .

المذهب الرواقي وأقسامه :

ليست الرواقية مجرد نظرية علمية بل هي في حقيقة الأمر أخلاق ودين ، وهي ليست كذلك من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأول زينون ، بل هي تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى ، ومن هنا جاء طابعها العملي التلغيفي الأمر الذي تعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة منهجية منهجية .

فالمنطق والميتافيزيقا وسائر العلوم إنما تدرس عند الرواقيين من ناحية منفعتها العملية فحسب ، وتقتصر أهميتها في تعاليم المدرسة باعتبارها مقدمة الأخلاق ومدار البحث فيها ، الحكمة العملية ، وهي فضيلة الفضائل وموداها أن يحيا الحكيم ويعمل وفقاً للعقل ، والعقل بدوره مطابق للطبيعة ، والعلم النظري يخضع أيضاً لهذه الغاية فإذا لم يحقق غاية عملية فلم يؤثر في ميولنا ويوجه أفعالنا فإنه يصبح عقيماً لا طائل تحته أو شراً يجب الابتعاد عنه .

هكذا نستطيع أن نفسر الحافظ الذي دفع بزينون إلى التفلسف ، ولم يكن هذا سوى رغبته الملحة في أن يجد سنداً أو تبريراً معقولاً لحياته الأخلاقية ، ولهذا فقد تميز مذهبهم عن مذهب القورينائيين بإهتمامهم بالبحث العلمي وكانت القورينائيين تتجاهل هذه الناحية وتكتفي بطلب السعادة وإستقلال النفس عن طريق الممارسة العملية للفضيلة . وإذن فعلى الرغم من أن الرواقية كانت ترى أن الغاية القصوى للفلسفة تتمثل في تأثيرها على حياة الفرد الخلقية ، إلا أنها ترى أنه يستحيل قيام الأخلاق الحقة بدون معرفة نظرية ، فالفضيلة مطابقة للحكمة ، والفلسفة ولو أنها ممارسة للفضيلة ، إلا أنها تعرف أيضاً بأنها العلم بكل ما هو إنساني وإلهي ، فإن

العلم عند الرواقين هو الخير الأسمى وهو الغاية القصوى للحياة .
وكان زينون نفسه يرى أن المعرفة العلية شرط لا بد منه لتوجيه السلوك
الأخلاقي وقد استعار من أفلاطون تقسيم الفلسفة إلى المنطق والطبيعة والأخلاق ،
واستمد من أقوال هرقليطس : قوله بالنار وقوله بالقانون العام ، واللوغوس ،
الذى يجرى بمقتضاه نظام الطبيعة وكذلك الأفعال الإنسانية ، وأن جميع الموجودات
الجزئية في العالم هي مظاهر لجوهر واحد بعينه . وكذلك فقد استعارت الرواقية
من مدرسة سقراط وأفلاطون فكرة الغائية والإعتقاد بالعناية الإلهية وبالقدر .
وقد أكل زينون موقف هرقليطس بموقف أرسطو في الطبيعة .
وأما في مبحث المنطق فإننا نلاحظ تأثير المنطق الأرسطي الواضح على المنطق
الرواقى ولا سيما بعد كريسيديوس .

وأخيراً نجد زينون — في مجال الأخلاق — يحاول التخفيف من تزميت
القورينائيين وصراحتهم الأخلاقية وجهلهم الواضح بالعلم وبالفلسفة النظرية ،
ولكنه مع هذا ظل أميناً على الخط العام للأخلاق القورينائية بعد تعديلها وإكمالها
مستخدماً في ذلك ما يصلح من مختلف المذاهب الأخرى .

أولاً : المنطق :

١ - أقسام المنطق : كان الرواقيون بعد كريسيديوس يعنون بالمنطق :
الكلام النفسى والكلام المنطوق ، ولهذا فقد قسموا المنطق إلى باين : —
١ - الخطابة ٢ - الجدل

والذى يعنينا بهذا الصدد هو بحث ما أطلقوا عليه اسم الجدل ، : —
يميز الرواقيون في باب الجدل بين الدلالة والمدلول أو التسمية والمسمى أى
بين مبحث الالفاظ ومبحث التصورات ثم يتكلمون في قسم ثالث عن معايير
المعرفة فيما يعرف بإسم نظرية المعرفة — أما فيما يتعلق بالقسم الأول من الجدل

أى فى نظرية الدلالة فإنهم يشيرون إلى أن هذا القسم يتناول الشعر والموسيقى والنحو أى قواعد اللغة أما القسم الثانى فهو الذى يبحث فى المدلولات أى فى الأشياء التى تقصدها الإشارة أو التسمية أو الدلالة ، وأخيراً القسم الثالث من الجدل وهو الذى يتضمن معايير الصدق والكذب أى نظرية المعرفة .

ويمكن تلخيص مباحثهم فى المنطق بوجه عام فى قسمين رئيسيين وهما :

١ — المنطق الصورى ٢ — ونظرية المعرفة

(ب) مصدر المعرفة: وإذا قارنا بين موقف كل من أفلاطون وأرسطو وموقف الرواقين من هذه الناحية وجدنا أن الرواقية فلسفة تجريبية تفترض أن الجزئيات هى الحقائق الأساسية التى تقوم عليها المعرفة ، والمعرفة لا بد أن تبدأ من الإدراك الحسى أى من ادراك هذه الجزئيات وهم يذهبون إلى أن النفس عند الميلاد تكون كالصفحة العارية النقية غفلاً من أى معرفة وعارية من أى أثر وهذا الموقف يشبه موقف المدرسين وجون لوك حيث يطلقون على هذه الصفحة النقية عبارة Tabula rasa وهذه النفس النقية العارية عن أى أثر أو انطباع تتكون فيها التصورات شيئاً فشيئاً مما تستقبله من آثار خارجية فليست التصورات سوى انطباعات الموضوعات الخارجية فى النفس أو انها - على رأى آخر - التغيرات التى يحدثها الموضوع الخارجى فى النفس ، حتى معرفتنا بحالتنا الباطنية ونشاطنا النفسى الخاص فانه مستمد أيضاً من الادراك الحسى على رأى كريستوس ، ولذا فإن الرواقين لا يميزون بين الادراك الباطنى والادراك الخارجى ما دام هذان النوعان يتحدثان فى المدرك الخارجى .

كيف إذن يتم للنفس اكتساب المعرفة الخارجية وكيف تتكون فى النفس هذه التصورات أو الانطباعات الآتية عن الموضوعات الخارجية ؟ هناك نوع أول من التصورات أو الأفكار التى تصل إلى النفس عن طريق الإدراك الحسى

ويطلق عليها الرواقيون اسم الافكار أو التصورات المتعارفة — هذا النوع من الافكار أو التصورات المتعارفة يمتاز عن الظن بأنه يتمثل في اعتقادات لا يمكن أن يوجه إليها أى اعتراض .

ويرى الرواقيون أن هذه التصورات المتعارفة التى يستنبطها البعض بالافكار الفطرية ، كفكرة الخير وفكرتنا عن الآلهة ليست فطرية أو غريزية بالمعنى الذى يفسرها به العقليون وإنما استدلالات تلقائية قائمة على الإدراك الحسى المباشر ، ففكرة الخير مثلاً تأتى من مقارنة الأشياء الخيرة فيما بينها ، وإدراك العلاقة التى تجعل شيئاً خيراً ينطبق على شئ خير آخر من حيث صفاتها الذاتية .

وكذلك فكرتنا عن الآلهة فإنها تتكون لدينا من إدراكنا لجمال الأشياء وحسن تنسيقها . وهكذا تتكون لدينا طائفة من التصورات الأولية العامة تبدأ فى الظهور فى النفس فى سن الرابعة عشر ، ثم تليها تصورات من نوع آخر إذا تجمعت كونه ما لسميه بالذاكرة ، وهن الذكريات المتعددة يتكون ما لسميه بالخبرات أو التجربة .

على أن ثمة مشكلة نعرضنا حين الكلام على صلة هذه التصورات بالموضوعات الخارجية، ذلك أننا يجب أن نبحث أولاً عما إذا كانت إدراكاتنا الحسية متفقة مع موضوعاتها الخارجية أى يجب أن نتأكد من أن ثمة علاقة بين الإدراك وموضوع الإدراك أى الشئ الخارجى ، وهنا يجعل الرواقيون أساس القول بصحة هذه العلاقة ما يسمونه بالتصديق ، ذلك أن طائفة من تصوراتنا ترتبط بشعورنا وتضغط علينا لكي نحملنا على التصديق بها والتسليم بأنها آثار صادقة للموضوعات الخارجية أى أنها صادرة عن أشياء حقيقية ، ومن هنا تنضم هذه التصورات بطابع يقينى مباشر فإذا صدقنا هذه التصورات فكأننا ندرك الموضوعات الصادرة عنها فى ذاتها ، وإذن فالرواقيون يجعلون معيار الصحة ذاتياً يقوم على التصديق النفسى وهذا هو كل ما يؤسس حقيقة الصلة بين الحس والمحسوس .

وعم يميزون بين الأثر الحسى المباشر، وهو الصورة الأولية، البسيطة التى تنطبع فى النفس نتيجة الإحساس المباشر كصورة الخاتم فى الشمع وبين التصور إذ أن التصور يمتاز على الصورة الحسية بأنه يتضمن التصديق بأن هذه الصورة الحسية هى أثر لموضوع خارجى حقيقى، وكذلك يتضمن هذا التصور ثبات هذه الفكرة أى استمرارنا فى التصديق بصحة الصورة الحسية، هذا التصور التصديقى هو معيار الحقيقة، والتصورات من هذا النوع هى معايير الصدق والكذب مادامت صادرة عن الإدراك الحسى الذى هو أساس المعرفة .

وإذن فالإحساس والتصورات أساسان حقيقيان للمعرفة إذا لم نسلم بهما لا يمكن أن يقوم السلوك الأخلاقى على أساس معقول . بل إن الإحساس هو المصدر الأول لكل أفكارنا ومعارفنا .

ح — مراتب اليقين : ويمكن أن نلخص مناقشتنا عن درجات اليقين أو المعرفة فيما يلى :

أولاً : نجد أن أولى درجات المعرفة هو الأثر الحسى المباشر أو الصورة الحسية، وثانياً : تعرض هذه الصورة على النفس وقد قبلها أو ترفضها كقولنا هذا أبيض أو هذا أسود، وهذه هى مرحلة التصديق، فإذا قبلت النفس هذه الصورة وكانت على صواب فى هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق - وهو الدرجة الثالثة فى المعرفة - أما إذا قبلتها النفس عن غير حق فإنه يكون لدى صاحبها ظن خاطئ، ثالثاً : وإذن فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة - بعد التصديق كبدأ ذاتى للصدق والكذب - هذه الدرجة الثالثة هى الفهم أو الإدراك الحسى كموضوع خارجى حقيقى فى مقابل الصدق .

وتحس النفس فى هذا الفعل أنه فعلها المتميز عن الصورة الحسية وفى هذه الحالة تدرك النفس أن الصورة الحسية تكون فى حالة الصدق مطابقة للحسوس الخارجى،

وتسمى الصورة إذن في هذه الحالة بالآثر المفهوم ومعنى أنها أثر مفهوم أنها تؤدي إلى التصديق الصحيح أى إلى الإدراك الحسى . ولفظ مفهوم هذا يشير إلى وظيفة الأثر لا إلى طبيعته فالآثر المفهوم هو الأثر الحسى المطابق للموضوع الخارجى ولهذا الأثر وظيفة أساسية وهى أنه هو الذى يسمح بالإدراك الحسى الصحيح أو هو الذى يصدر عنه هذا الإدراك الحسى ، ولكن الروافيين لم يميزوا فى وضوح بين الأثر المفهوم والآثر غير المفهوم .

وإذن فالآثر المفهوم هو أول درجات اليقين ، أما العلم فهو يقوم على مجموعة مترابطة من هذه الآثار المفهومة أى الإدراكات الحسية ، ويقوم العلم على أساس وطيد لأنه يستند إلى ترابط هذه الآثار المفهومة ترابطا فعليا ، أما الفن فهو وسط بين العلم والإدراك الحسى ، إذ هو إدراكات حسية تؤلفها التجربة لغاية خاصة نافعة فى الحياة .

وإذن فلدينا أثر حسى مباشر ثم تصديق بهذا الأثر واجتماع الأثر الحسى والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسى المشتمل على الصورة المفهومة ، ثم لدينا أخيرا العلم وهو موضوع دراسة الحكم .

هذه فكرة أولية عن مبحث التصورات عند الروافيين من الناحية العامة .

و- المقولات :

وفى مبحث التصورات يتناول الروافيون مبحث المقولات فيخالفون أرسطو الذى جعل المقولات عشرة ويقولون أنها أربعة : وفى قسمها مقولة الوجود ، كما يرى زينون . أما كريسيبوس فإنه يضع هذه المقولة العليا تحت اسم شئ ماء ، ويقسم هذه المقولة إلى قسمين : الوجود وغير الوجود ، وينفرد من الوجود

الانقسام الأربعة التالية وهى : ١ - الموضوع أو المقوم المقابل للجوهر الأرسطى ولكنه جوهر مَادى خالص على عكس الجوهر الأرسطى .

٢ - الصفة وإما أن تكون عننة أولية أو ثانوية، وهى فى مقابل مقولة الكيف عند أرسطو . ٣ - الحالة العرضية وتقابل مقولة الجهة عند أرسطو ،

٤ - الحالة العرضية النسبية وتقابل مقولة الإضافة عند أرسطو .

هذه المقولات هى كالتصورات أقوال ناقصة . أما الأقوال الكاملة فهى القضايا والأقيسة والأحكام التى تدخل كلها تحت مبحث المدلولات من الجدل والأحكام .

هـ - الأحكام أو القضايا : وقد قسم الرواقيون الأحكام - التى يقولون عنها إنها وحدها التى تؤسم بالصدق أو الكذب - إلى قسمين : بسيطة ومركبة .

أما الأحكام البسيطة فهى كالقضايا الخلية ، ولم يلقوا إليها بالاً؛ أما القضايا المركبة فهى على خمسة أنواع - ١ الشرطية - ٢ الخلية المتصلة - ٣ الخلية المنفصلة - ٤ - والقضية العلية مثل لأن النهار قد ظهر فقد انتشر الضياء .

هـ - أما خامس أنواع القضايا فهى الأحكام التى تشير إلى الأقل أو الأكثر .

وهناك أشكال مركبة تقوم على الأشكال الأولى لأساسية، وقد اهتم الرواقيون بصفة خاصة بالقضية الشرطية ، فهى تعد فى نظرهم من أهم أنواع القضايا على الإطلاق .

ويلاحظ أن الرواقين يفترضون دائماً أن الموضوع فى أى قضية من هذه القضايا يكون دائماً جزئياً وذلك استناداً إلى موقفهم التجريبي العام ، أما المحمول فهو فعل Verb دائماً لأنه يدل على حدث ما للجزئى الشخص .

أما فيما يتعلق بالأقيسة فقد اهتموا بالقياس الشرطى والانفصالى وقالوا إن

هذين الثريين من القياس هما المقصودان بالاستدلال الحقيقي . وبذلك شرب
الروافيون من صعوبات المنطق الأرسطي .

ثانيا : الطبيعة :

يمكن أن نصف موقف الروافيين المتنازعين بأنه موقف أحادي وأنه واقعي
بل مادي وثالثا أنه يجعل العقل المطلق المادي أساس الوجود . وقد بنوا
نظريتهم في الوجود على أساس غائي ، وحتى أحاديتهم تطورت إلى أن أصبحت
وحدة وجود .

ويعتبر موقفهم في تفسير العالم الطبيعي لهذه المبادئ التي أقاموا عليها مذهبهم
فهم يرون أن الجسيمات هي الحقائق وحدها ، ذلك لأن الوجود الحقيقي هو
ما يفعله وما يستمر في الزمان ، والأجسام لها هاتان الصفتان ، فهي إذن الموجودات
الحقيقية . وعلى هذا فالأجسام والإنسان بل والألوهية مؤلفة من مادة
روحى الصفات التي نقول نحن إنها غير حسية ، هذه الصفات مؤلفة من الجسيمات
ومن تيارات هوائية تتفقد خلالها وتمتصها التوتير والتماسك . ويصدق هذا
على النفس وعلى الفضايل والعواطف والحكمة والحركة . . الخ .

فحالات النفس هي أجسام أيضا وكانت ذات حية ، وكذلك فاختلام المكان
والزمان والتذكر هي الأخرى أجسام أيضا . والسكى يقصر الروافيون نظريتهم في
كيف تتنفس النفس في البدن والصفات في الأجسام ، قالوا بإمكان تداخل الأجسام
فأي جسم يستطيع أن يتداخل أو ينفذ إلى أي جسم آخر ويعمل في جميع أجزائه
بدون أن يصبح الجسمان جوهرًا واحدًا .

وعلى الرغم من قولهم بالمادة إلا أنهم ميزوا بين المادة والقوى التي تعمل
فيها ، فالمادة وحدها تكون بدون صفات ، أما الصفات والأشياء المشتقة من القوة
المعقولة المسماة بالوجودس فهي التي تنفذ خلال المادة .

ويمتلىء المكان بنوعين من الحركة حركة تكاثف تتجه إلى الداخل وحركة تخلخل تتجه إلى خارج .

وتصدر الحركات كلها عن قوة أصلية واحدة تكشف عن وحدة العالم وارتباط أجزائه وتوافقها . وهذه القوة الأصلية جسمية أيضا وهي نفس حار أو هي النار لأن حرارتها تحي وتحرك الأشياء .

وبما نشاهده في العالم من كمال ونظام وترتيب ، وفي الإنسان من دقة التكوين ، نصل إلى إثبات علة غائية للوجود ، وهي أكمل عقل ويسمونه الله . وهو يتألف من أكمل جوهر ، ولما كان كل شيء في الوجود يرجع في صفاته وفي حركته وفي حياته إلى هذا الجوهر ، لذلك فيجب أن تكون علاقته بالعالم كعلاقة النفس بالجسم ، والله ينفذ خلال جميع الأشياء كالنفس أو كالنار الصناعية التي تحي الأشياء ، ويشتمل هذا النفس الحار على الصور البذرية لجميع الموجودات فهو العقل والنفس والالوهية والعناية والطبيعة والقانون الكلي الخ . فكل هذه تعبر عن الله من جوانب مختلفة .

وكما أن النفس تنتشر في جميع أجزاء الجسم ، ومع ذلك يكون لها مركز معين تشرف منه على سائر أنحاء الجسم كالقلب مثلا . كذلك فالله على الرغم من أنه موجود في كل جزء من العالم إلا أنه يحتل مكانا يسيطر منه على الوجود بأكمله . وفي رأى أن هذا المركز هو الشمس ، وعلى رأى آخر هو عند الدائرة الأخيرة الخارجية للعالم ، ومن مركزه هذا يبدأ انتشاره في سائر أنحاء الوجود .

ولكن التمييز بين الله والوجود ، تمييز نسبي ، فهو تمييز بين ما هو الهى بطريقة مباشرة وما هو الهى بطريقة غير مباشرة . وكلا الاثنين ذو طبيعة واحدة آلهية .

فهو موجود واحد يتخذ جزء منه صورة الوجود ، بينما يحتفظ الجزء الآخر بصورته الأصلية ، ويظهر بهذه الصورة كأنه العلة المحركة أو الالوهية .

كيف تم الخلق ؟

لكي يخلق الله العالم حول جزءا من البخار الناري الذي تتكون منه ذاته إلى هواء ثم إلى ماء يكون الله حالا فيه كقوة تكوينية مصورة ثم يدفع بجزء من الماء ليتحول إلى أرض وجزء آخر يبقى كما هو على حاله المائية ويتحول جزء من الماء إلى هواء ثم يتخلخل هذا الهواء فيصبح نارا ، وبذلك يكتمل دور من أدوار الوجود . وتتميز نفس العالم عن جسمه ، فالنفس هي الألوهية بالمعنى الذي نفهمه ولكن هذا الارض بين نفس العالم وجسمه سيتلاشى خلال الزمن .

وعندما ينتقضى هذا الدور الذي يمر به العالم سيتحول العالم بفعل الاحتراق العام إلى كتلة ضخمة من البخار الناري ، وتعيد هذه الكتلة فتضاف إلى ذات زوس Zeus لكي يعود فيصدرها في دور جديد بادئا الخلق في صورة ثانية وهكذا تتعدد أدوار الخلق ، وعلى هذا فتاريخ العالم هو سلسلة متعاقبة من خلق وتدمير .

وتخضع حركة العالم في كل الأدوار لقانون واحد ، وتحدث في كل دور الأحداث والأشخاص كما حدثت في الأدوار السابقة بتفاصيلها . فهناك ضرورة مطلقة وارتباط ضروري بين العلل والمعلولات يفرض نفسه على الحوادث، وهذا مضمون مايسمونه ، بالقدر ، وبالعناية الإلهية . والإرتباط الوثيق بين الأشياء هو الذي يجعل في العالم وحدة ونظاما وأساسا للعقلانية التي يبنى عليها كمال الوجود وبهاؤه. وتخضع الإرادة الإنسانية لهذه الحتمية المطلقة، فالفرد حر في أفعاله لأن رغباته هي التي تحدد فعله وهو حر في أن يفعل ما رسمه له القدر وله كنهه سيفعل حتما ما رسمه له القدر رغم كل الظروف .

الشيء الوحيد الذي فشلت الروايف في تفسيره هو وجود الشر في العالم وكيف ينسجم هذا مع فكرة الحتمية والقدر والمعنولية ، هم يفسرون هذا بقولهم إن النقص في الأفراد يذوب ويتلاشى في كمال الكل هذا الكمال .

قبل الرواقيون نظرية العناصر الأربعة ، ولم يجدوا حاجة ماسة للقول بالنار
الاثيرية كعنصر خامس ، بل قالوا إن هناك ناراً لطيفة تتحرك حركة دائرية وناراً
أرضية تتحرك في خط مستقيم ، وذهبوا أيضاً إلى أن العناصر الأولية تتحول -
بعضها إلى البعض الآخر باستمرار ، وأن الأشياء جميعاً في تغير مستمر ، وأن تماسك
العالم يعتمد على هذا التغير المستمر ، ولم يقصدوا بهذا نفي وجود أشياء ثابتة على
الإطلاق مثل هرقليطس .

وتنقسم الطبيعة إلى أربعة أجزاء ويرجع تكوين هذه الأجزاء إلى أن النفس
الخالق في الجماد يتحدد فعله في تماسك أجزاء الجماد . وفي النبات يكون فعله في
التكوين الصوري وفي الحيوان يكون فعله في النفس المشتبهة وفي الإنسان يتم فعله
في النفس العاملة . ويوجد شعور بالذات لدى كل كائن حي يعبر عنه بالعلاقة
الوثيقة بين نفسه وجسمه ، ومن هنا ينمو حب الذات وحب البقاء وهما لا غنى
عنها لحياة الكائنات وبقائها .

والنفس الإنسانية ولو أنها من نوع الجسم أى أنها من مادة أصلية واحدة ، إلا
أنها أى النفس صادرة عن النار الإلهية وهي أشرف أنواع المادة وأكثرها نقاء
وهي تسرى في الدم ومركزها القلب . وقد نزل هذا الجزء الإلهي إلى الأجسام ثم
انتقل من الآباء إلى الأبناء وهكذا . والنفس تصدر عنها فروع سبعة وهي الحواس
الخمس ثم القدرة على التعبير والقدرة على التوالد وكل واحدة منها لها عضوها
وتبقى الشخصية في المركز المسيطر إما في القلب ، ويخضع لها كل أنواع النشاط
الإنساني ويتصل بها وإما فيما تصدره الإرادة من أحكام وبعد الموت تتلاشى النفس .
وتنتهي النفس بانتهاء اندر العام لتندمج في الكتلة الملتبئة أى في الألوهية ثم

يعود المكان وهكذا فلا وجود للخلود الفردي عند الرواقية إلا بمعنى واحد هو عودة الأفراد أنفسهم في أدوار مقبلة .

ثالثا : الاخلاق :

تقوم الاخلاق الرواقية على مبدأ أساسى هو العيش وفق الطبيعة أى حسب ما تقتضيه الطبيعة .

وقد تبين لنا من دراستنا للطبيعة عند الرواقين أن الأشياء جميعاً تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة ، وأن الإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوانين ، وأن يسير بمقتضاها ، ولكن إتباعه لهذه القوانين ليس عملاً آلياً يفرض عليه قسراً كحركة الآلة إلا أنه يشعر بساوكة وبأفعاله . وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية الإرادية ولو أنها تسير وفق القانون العام إلا أنها تمتاز عن الأفعال القسرية بأنها ذات أساس شعورى حى .

ولا يختلف أتباع الرواقية اختلافات جوهريّة بصدد المبدأ العام وهو الحياة وفق الطبيعة ، ذلك المبدأ الذى وضعه أتباع زينون بينما نجد أن زينون نفسه كان قد وضع مبدأ يكاد ينطبق على هذا المبدأ وهو يجب أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها . ولذا المبدأ صورة أخرى للمبدأ العام بمعنى أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها هو أن تخضع لقانون عام يحترم العلية الضرورية وذلك معناه أن تعيش وفق الطبيعة أى وفق القانون العام .

وإذا استعرضنا الميول الطبيعية وجدنا أن أهمها وأكثرها عموماً هى غريزة حب البقاء . وبهذا المعنى نحن نميز بين ما يساعدنا على الاستمرار فى البقاء حسب ما تتطلبه الطبيعة وبين ما يهدم بقاءنا أى بين ما هو موافق لقانون الطبيعة وما هو مضاد لها ، وعلى هذا الأساس فإن ما يوافق بقاءنا سيكون هو النافع لنا أما

ما يعارض بقاءنا فهو الضار لنا ، ومعنى أن ما يوافق بقاءنا هو النافع لنا أنه هو الذى يؤدى إلى سعادتنا ، وكل موجود يستمد قيمته من عمله على حفظ بقاءه وسعادته . وبالنسبة للوجودات العاقلة فإن ما هو معقول بالنسبة لها هو الذى له قيمة فقط ، ذلك أنها تدرك أنها جزء من الطبيعة السكية وأن إرادة هذه الطبيعة هى أن يبقى الإنسان ، فخير الإنسان وفضيلته هو فى مطابقته للإرادة السكية ، والخير عند الإنسان هو الفضيلة لأن فى الفضيلة سعادته ، تلك الفضيلة الغير المشروطة ، بينما الخلق الشرير المضاد للفضيلة هو الشر بعينه .

أما الحياة والشرف والثروة فهى ليست خيراً فى ذاتها ، وكذلك الموت والمرض والفقر والإهانة ليست شروراً فى ذاتها ، وكذلك اللذة فأنها ليست خيراً فى ذاتها بل هى نتيجة لأفعالنا إذا كانت هذه الأفعال موافقة للطبيعة .

وتتركز سعادة الرجل الفاضل فى حريته وتحرره من الانفعال والضيق وفى هدوئه وإستقلاله الداخلى . ولما كانت الفضيلة هى خير الإنسان فإن المجهود الذى يبذله لتحقيقها هو القانون العام لطبيعته الإنسانية ، ويبقى الواجب الأخلاقى إذن خاضعاً لإرادة الطبيعة السكية وهذا ما سيوضحه كانت فيما بعد .

ولكن الطبيعة الإنسانية تشتمل على نزوات غير معقولة أيضاً وهى نزوات جامحة يلخصها زينون فى أربعة هى : اللذة المطلوبة لذاتها ثم الشهوة والقلق والخوف . ولذلك كانت الفضيلة عند الرواقيين فى صراع دائم مع هذه النزوات المعارضة للعقل وللطبيعة .

ولكننا يجب ألا نتساهل معها إذا أصبحت عادات فنحاول التخفيف منها أو تعديلها تعديلاً جزئياً فحسب ، بل يجب التشدد فى اقتلاع جذورها واستئصال شأفتها إذ يجب أن يكون الرجل الفاضل حراً من هذه النزوات المعارضة للقانون السكى العام .

أما الفضيلة فهي مضادة هذه النزوات من حيث أن الفضيلة موافقة لمعقولية النفس، وأول شروط هذه الفضيلة هو العلم التام الصحيح بما يجب أن نفعله وما يجب ألا نفعله، فالفضيلة إذن علم والرديلة جهل. وفي ذلك ترديد لمذهب سقراط في تعريف الفضيلة. أما هذه النزوات المعارضة فإنها ترجع إلى أحكام قيمة خاطئة. ولكن الرواقين يتميزون عن سقراط في أنهم يفهمون المعرفة الأخلاقية التي هي أساس الفضيلة على أنها تشمل العقل والارادة معا، فالعلم هنا ليس نظريا فحسب بل هو علم يتعلق بإرادة متجهة إلى الخير ومتحررة من النزوات، ويؤكد كليلنتس أن الفضيلة تقوم على العقل والارادة معا بالتساوي.

ويرجع زينون الفضائل إلى التأمل فهو مصدر كل فضيلة أما أرسطو فإنه يرجعها إلى صحة النفس. وقد تعارف الرواقون بعد كريسيبوس على اعتبار أن الحكمة هي أصل الفضائل وهي العلم بالأمشياء الإنسانية والإلهية، ومن الحكمة تنفرع أربع فضائل رئيسية هي التأمل ثم الشجاعة وهي احتمال ما يجب احتماله بحكمة ثم ضبط النفس أو العفة وهي استعمال الحكمة في اختيار الأمشياء وعدم الاندفاع وراء النزوات المعارضة ثم العدالة أي استعمال الحكمة في توزيع الحقوق.

هذه الفضائل لا تختلف فيما بينها إلا من حيث موضوعاتها ولا تمايز فيما بينها ولا تتفاضل وهي تعبير عن شيء واحد من جوانب متعددة هو الخلق الفاضل أي خلق الحكيم ولذلك فإنها مرتبطة فيما بينها كل الارتباط. وعلى هذا فالفضائل كلها متساوية القيمة كما أن الرذائل كلها متساوية في شرها. والخلق الفاضل هو الذي يجعل تأدية الواجب سلوكا فاضلا.

والرواقيون لا يجعلون وسطا بين الفضيلة والرديلة، فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل إما أن يكون موجودا بكامله أو غير موجود، ولا وسط بينهما،

ذلك ان الفضيلة والذيلة صفات لا تسمح باختلافات في الدرجة داخلها، فلا يمكن أن تمتلك الفضيلة أو الذيلة جزئيا. وعلى ذلك فإنه إما أن تكون فاضلا أو تكون شريرا، حكما أو غير حكيم .

والانتقال من حالة الى حالة أخرى آني وسريع . أما الشخص الذي يتدرج في الحكمة فهو ليس بحكيم إذ الحكمة لا تزيد أو تنقص بل هي حالة مستمرة، والحكيم هو مثال السكال والحكمة هي الاساس الوحيد للسعادة اما الجاهل الشرير فهو مثال الفقر والتعاسة .

والحكيم هو وحده الحاصل على الحرية والبهاء والعتق والسعادة ، وسائر الفضائل الأخرى فضلا عن كمال المعرفة ، فعليه صواب في كل ناحية ، وهو الملك الحق والسياسي الحق والشاعر والنبي والربان القدير .

وهو متحرر تماما من الرغبات والمطالب الذاتية ومن الحزن واللذة وهو الصديق الوحيد للآلهة، وفضيلته لا يمكن أن يفقدها، وسعادته دائمة أبدية كسعادة زيوس Zeus كبير الآلهة اما الجاهل الغبي فهو عبد تعس لا يقدر على فعل الخير، ويعتقد ان الناس في معظمهم من هذا الصنف الجاهل .

وقد لاحظ بعض الرواقيين أن هذا التمييز الجامد بين الفاضل والشرير في حاجة الى التعديل ، ولذلك فإنهم في نظريتهم عن معنى الخير ميزوا بين ثلاثة أنواع من الأشياء :

١ — تلك التي تتفق مع الطبيعة، ومن ثمت فإن لها قيمة ويجب ان تطلب لذاتها وان تفضل على غيرها .

٢ — الأشياء المعارضة للطبيعة ومن ثمت فليست لها قيمة ويجب أن تجتنب.

٣ — وأشياء ليست لها قيمة (أو ما هو ضد القيمة) أي أشياء ليست خيرا أو شرا بالذات .

وهذا النوع من الاشياء الاخيرة اى الاشياء الوسط بين الخير والشر هي التي سمحت بتعديل هذا التمييز الفاصل بين الفضيلة والرذيلة وجعلت من الممكن وجود وسط بينهما، ولذلك فان الرواقين المتأخرين بدأوا الكلام عن الواجبات الوسط في مقابل الواجبات التامة الكاملة ، ووجود هذه المرحلة الوسطى يسمح بالحكم على أوساط الناس الذين يجاهدون للوصول الى مرتبة الفضيلة والحكمة .

وقد انتهى المطاف بالرواقين الى أن جعلوا من مبدئهم الاساسى - القائل بعدم وجود وسط بين الحكيم والجاهل أو بين الخير والشر وبين والفضيلة والرذيلة - مبدأ مثاليا له قيمة تنظيمية فى المذهب فحسب ، أو هو كهدف نهائى للطبيعة الالسانية لا يمنع من وجود مراتب وسطى بين الطرفين المتعارضين .

الفصل الثالث

مدارس الشك

تختلف مواقف الشك في العصر الهلنستي من حيث أسبابها واتجاهاتها عنها عند أوائل الشك في فترة ازدهار الفلسفة اليونانية . وتشتمل مذاهب الشك في العصر المتأخر في أربعة مواقف :

- ١ — مدرسة الشك الأولى عند بيرون وأتباعه ، وقد غلب عليها الاتجاه الخلقى مع عزوف ظاهر عن البحث في المنطق والعلم الطبيعي .
- ٢ — شك الأكاديمية أصحاب مذهب الاحتمال ، وهؤلاء هم الذين انتهوا بمذهب أفلاطون إلى الشك .
- ٣ — الشك الجدليون : ويعد موقفهم الشكى استمراراً لموقف بيرون .
- ٤ — الشك التجريبيون : وكان معظمهم من الأطباء ، وسموا بالتجريبيين لأنهم قالوا بإمكان تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون حاجة إلى الفعل أو اللجوء إلى حقائق الأشياء وماهياتها ، فكانهم كانوا يفسرون الخبرات التجريبية بخبرات تجريبية أخرى دون القيام بأى محاولة للتفسير العلمى أو الكشف عن العلل . وعلى هذا فقد ظلوا في نطاق الممارسة الفنية فحسب .

ولقد كان الشك في العصر القديم شكاً نافياً هادماً متبهماً ، تمثل في شك السفستائيين الذى كان يعوزه المنهج الواضح في البداية مع ما كان يحرص عليه أصحابه من تكالب على الحياة المرفهة وجمع المال وذيوع الصيت والتقرب إلى أصحاب السلطان .

وكذلك شك مرقليطس في العقل وشهادته بينما شك بارمنيدس في الحس وشهادته وتابعه في ذلك أفلاطون ، وقال الشكاك القدماء بنسبية المعرفة والأخلاق والعادات والتقاليد ، فامتنع قيام العلم ووضحت الأخلاق تفتقر إلى الأسس الواضحة المطلقة . وكان من أهم أسباب حركة الشك السفسطائية تجاهل الفلاسفة القدماء - قبل سقراط - منزلة الإنسان ولعرفته في مجال الفلسفة النظرية واقتصرهم على تفسير الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أصول ومبادئ طبيعية بحتة ، فجاءت ثورة السفسطائيين كحركة نقدية للعلم الطبيعي ولل فلسفة الطبيعية التي أهملت مباحث المعرفة . هذا بالإضافة إلى ما كان يتطلبه عصر الإنارة وازدهار الحضارة في بلد يحكمها نظام ديمقراطي مثل أثينا ، حيث كانت الخطابة والبيان من أهم أساليب التأثير على الشعب سواء بالحق أو بالباطل .

هذا كله - وغير ذلك بما سبقت الإشارة إليه (١) - كان وراء موجة الشك الأولى في الفكر اليوناني .

أما حركة الشك المتأخرة فقد جاءت كنتيجة تاريخية لغزوات الإسكندر ذلك أن اليونانيين كانوا يعتقدون أنهم هم وحدهم من بين شعوب الأرض أصحاب النظم والعادات والأخلاق التي بلغت حد السمو والكمال ، وأنه لاقدرة لغيرهم من المتبربرين على أن يصلوا إلى مستوى الحضارة اليونانية الزاهرة ، فلما فتح الإسكندر بلاداً أخرى ، واطلعوا على حضارة شعوبها أدركوا أن الحضارة اليونانية ليست فريدة عصرها وأن عليهم أن يتفهموا حضارات الشعوب الأخرى بما فيها من علم وفن ودين . ومن هنا جاء إيمانهم بنسبية الأخلاق والعادات والتقاليد ، أي شعورهم بأن لكل شعب أخلاقه وعاداته التي تصلح له في ظروفه

(١) - م . س . تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول - السفسطائيون .

المكانية والزمانية الخاصة . ومن ثم فلم يكن هناك أى مسبر في نظر الشكاك المتأخرين لإقامة أديان أو أخلاق مطلقة مثلاً ، تصلح للجنس البشرى كله بقطع النظر عن اختلاف الزمان والمكان والبيئة على وجه العموم .

ومن ناحية أخرى فإن التفتك والانحلال السياسى والأخلاقي الذى عانته الدولة اليونانية بعد وفاة الإسكندر دفع باليونانيين إلى صراع مخيف على السلطة وتكالب على الثراء السريع والملذات الحسية الصاخبة وإهدار القيم الأخلاقية والمعنوية الأمر الذى أحس معه نفر من العقلاء باستحالة التعامل مع هذا المجتمع المريض ، فآثروا الخلود إلى العزلة طلباً للراحة والطمأنينة وتحقيقاً للسعادة التى تنشدها النفس .

ومن هنا جاءت هذه الحركة الشكية المتأخرة التى كانت تهدف إلى التطهر وتحقيق السلام والطمأنينة للإنسان . والواقع أن هذا الاتجاه العام إلى التطهر وتحقيق طمأنينة النفس وسكينتها كان مطلباً أساسياً لكل من الفيثاغوريين والافلاطونيين . ولكن الفرق بين هؤلاء وبين الشكاك المتأخرين والايقوريين وصغار السقراطيين يرجع إلى أنه بينما كان الفيثاغوريون والافلاطونيون يتجاوزون العالم الحسى الواقعى إلى وجود روحى أسمى بعد إنجاز عملية التطهر ويربطون هذه الرحلة الروحية الصوفية بموقف نظرى فلسفى واضح المعالم ، نجد الفريق الآخر وعلى رأسهم الشكاك ينكرون وجود مثل هذا العالم الآخر الذى يلي العالم المادى بل إنهم لم يكن لديهم موقف نظرى واضح المعالم عن حقيقة العالم الحسى الواقعى .

فقد كان الشكاك في هذه الفترة المتأخرة - إذن - أفراداً دب في نفوسهم اليأس من صلاح الأمور في الحياة العامة التى شاعت الفوضى في كل نواحيها وتخوفوا على أنفسهم من الفساد الأخلاقى وبلبلة الأفكار وسطحياتها وغموضها وحدة الخلافات بين المدارس رغم أنها كلها كانت سواء في إدعائها العلم بما يستحيل العلم به -

وقعدوا إيمانهم بالمثل العليا ، فأثروا الهروب بأنفسهم في هذا الجو المتأزم .
فالشك إذن كان شفاء لنفوسهم من القلق وتحمل هموم المستقبل وهو موضع شك
لأنه لا يزال في عالم الغيب فلا أحد يعلم عنه شيئا بل لا يستطيع أحد أن يعلم شيئا
على الإطلاق فليستمتع الفرد بحاضره فحسب . وكذلك شكوا في كل ما هو
نظري فعلقوا الحكم على الأشياء في ذاتها ، بينما قبلوا الظواهر الواقعية كما هي دون
أية محاولة للنظر فيما وراءها من أسباب . وعن الرغم من شكهم في الدين
والاخلاق إلا أنهم آثروا السلامة وتجنبوا إثارة العامة عليهم بالمهاشة معهم في
ممارسة الطقوس الدينية الشعبية .

وأخيراً فإنهم - مع عزوفهم الظاهر عن التبحر في العلم أو في الفلسفة النظرية -
نجد أنهم قد أفادوا من تقدم الفكر اليوناني طوال هذه المرحلة الطويلة منذ نشأته
إلى عصرهم فحذقوا فن الجدل وبرعوا في ترتيب الحجج ووضع البراهين للرد
على معارضتهم .

١ - مدوسة بيرون (١) (٣٧٠ - ٢٧٥ ق م)

ولد بيرون في بلدة إيليس حوالي عام ٣٧٠ ق م ، وكان معاصراً لأرسطو
وصديقاً للإسكندر الأكبر ومرافقاً له في حملته على الشرق ، وقد شاهد بنفسه
كيف يتحمل فقراء الهنود الآلام دون مبالاة . وعرف تعاليم المينغاريين ومذهب
ديمقريطس عن كثب . وقيل عنه إنه لم يدون آراءه في كتب .

وقد كان بيرون أول من استأنف سيرة الشك التي آثارها ديمقريطس
وبروثاغوراس من قبله ، وكان ينفذ تحقيق طمانينة النفس وسكينتها مثله في ذلك مثل
معاصريه الأقل منه سناً زينون الرواقى وأبيقور ، وقد شك في إمكان الوصول

إلى هذه الحالة عن طريق الفلسفة النظرية . إذ هو يرى أن التأمل وهو أسلوب الميتافيزيقيا إنما يدفع بنا إلى متاهات الخلافات النظرية، وما يصاحبها من غموض وبلبلة فكرية وانعدام اليقين ، فالفلسفة عقيمة لأنها تثير المشاكل وتخلقها بدون توقف دون أن تحسمها . إذ في استطاعة الفيلسوف أن يبرهن على صحة الفكرة وعلى صحة نقيضها في نفس الوقت ، وإذن فلا يمكن أن نصل إلى هدوء النفس وسكينتها، أى إلى ما يحقق لنا السعادة باتباعنا أسلوب الفلسفة النظرية وبما تدعيه لنفسها من قدرة على إدراك ماهيات الأشياء أى الأشياء في ذاتها ، بينما نحن لا ندرك سوى الظواهر إذ هى وحدها البيئة بذاتها، وعلى هذا فإن الناس يخطئون إذ يربطون سعادتهم وشفاهم بالأشياء في ذاتها على اعتبار أنها باقية، فإذا تيسر لهم الاقتناع بأنها زائلة بطل تصديقهم بها وكفروا عن الميل إليها أو الخوف منها، وبذلك يصبحون قادرين على تحقيق طمأنينتهم وسعادتهم تحت كل الظروف، فلا وجود إذن لخير بالذات أو شر بالذات، إذ أن الخير والشر كليهما إلى زوال وإنما هو عرف واصطلاح درج عليه الناس ، ويجب خلاصهم منه للوصول إلى راحة النفس وسكينتها .

والحكيم الذى مارس الحكمة العملية وأدرك حقا عجز النظر العقلى الخالص عن تحقيق سعادة الفرد يتجنب إصدار أحكام قاطعة سواء بالإيجاب أو بالسلب ، فلا يقبل موقف الدجماطيين الذين يثبتون صحة المعرفة وهو يرفض أيضا موقف السفسطائيين الذين ينكرون صحتها ، فكل قضية فى نظره تحتل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة ، وعلى هذا فيتمين على الفيلسوف تعليق الحكم وتماشى الانفعال الذى يتولد عن المناقشات الحمادة ، بل والامتناع عن الجدل تماما .

والحكيم أيضاً هو الذى يتكشف له الواقع فى مجال الأخلاق عن انتفاء

وجود أى أساس عقلى يبرر اتباع سلوك معين دون سلوك آخر ، وهذا يعنى من الوجهة العملية أن الإنسان من حقه أن يساير العادات والتقاليد والأخلاق فى أى بلد أقام فيه ، وهنا تتضح معالم الشك الخلقى عند يرون ، إذ أنه موجه أصلا إلى قيمة الأشياء بالنسبة للسلوك الأخلاقى المؤدى إلى السعادة وليس إلى قيمة المعرفة فى ذاتها ، أى أن تقدمه لمعرفتنا للأشياء كان مرتبطا بتحقيق غاية عملية واضحة وهى الوصول إلى هدوء النفس وطمانيتها .

تيمون (١) (توفى ٢٣٥ ق م)

فإذ انتقلنا إلى تلامذة مدرسة يرون نجد صديقه الأقرب تيمون الطبيب وأول المعجبين به .

ولقد ألف تيمون رسائل فى الشك من بينها قصيدة تهكمية أبرز فيها مسدى ما تنطوى عليه قضايا الفلاسفة النظريين من تناقضات ، منذ نشأة الفلاسفة عند طاليس حتى رجال مدرسة أفلاطون من أمثال أركيسلاوس . وقد احتفظ إيزوب بمقتطفات من هذه الرسائل ، استطعنا عن طريقها التعرف على مذهب تيمون ويمكن إيجازه فى ثلاث نقاط :

١ — الاستدلال المنطقى إما أن يكون قياساً أو استقراء ، وفى الحالة الأولى لا بد للقياس من الاستناد إلى مبادئ أولية هى قوانين الفكر الأساسية ويرى تيمون أنه يستحيل البرهنة على صحة هذه المبادئ . ومن ثم فإننا سندور على أنفسنا فى حلقة مفرغة فلكى نبرهن على صحة المبادئ لا بد من استخدام القياس ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد البرهنة على صحة هذه المبادئ .

أما فى حالة الاستقراء فإننا نصل إلى وضع النتيجة بعد استقراء بعض

الجزئيات وليس كلها - فما الذى يبرر مشروعية التعميم الذى نجده فى النتيجة وقد استند الى بعض الجزئيات وأهمل بعضها الآخر ؟ وإذن فمنهج الاستقراء باطل ولن يودى بنا إلى معرفة يقينية .

٢ - يستحيل علينا الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء ، فنحن لا نعرف الأشياء فى ذاتها بل نعرف ما يبدو لنا منها من ظواهر ، وهى صحيحة دائماً ، فالقول بأن العسل حلو المذاق أمر نسلم به ولكننا نرفض التسليم بأن العسل حلو فى ذاته بقطع النظر عن مذاقنا له .

٣ - لى نصل إلى السعادة يجب علينا التخلص من التأملات العقيمة وأن نتبع قانون الطبيعة بدون تحفظ .

لا شك إذن فى أن بيرون وأتباعه - رغم تمسكهم بوجهتهم العملية إلا أنهم قد طرحوا مشكلة اليقين على بساط البحث بطريقة مثيرة للانتباه ، وهم على أى حال يقفون فى صف مدرسة أفلاطون وفى مواجهة الرواقية .

وإذا كان ظهور المشكلة النقدية قد صاحب بزوغ عصر العقل عند اليونان فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن عودتها إلى الظهور غداة وفاة أرسطو قد آذن بمرحلة الهرم والمغيب للفكر اليونانى الفلسفى الخالص .

٢ - شكاك الأكاديمية .

إنحدرت مدرسة أفلاطون إلى الشك ، وقد كان الشك بالفعل نقطة بداية كل من سقراط وأفلاطون على ماتبين لنا فى مواضع سابقة .

وقد تميز اثنان من زعماء المدرسة فى هذه المرحلة الشككية وهما أركسيلاوس وكارنيادس .

أ - أركسيلاوس^(١) ٣١٥ - ٢٤١ ق م

وكان خليفة لسكرايتس على زعامة المدرسة، وقد استفاد من منهج كل من سقراط وأفلاطون في مناقشاته الجدلية الشكية، وقيل عنه إنه كان خطيباً مفرهاً ذا تأثير كبير على سامعيه، ولذلك تكاثرت حوله التلاميذ والمعجبون، ولا نعرف الشيء الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئاً، وكل ما نعرفه عنه أنه قال بإنكار المعرفة وتشكك في حقيقة العالم الواقعي بتأثير مثالية أفلاطون، ويقال إنه رد على سقراط القائل «أنا لا أعرف إلا شيئاً واحداً وهو أنني لا أعرف شيئاً»، فقال: «أنا لا أعرف ذلك بعلم يقيني، أي أنه يرفض دجماطيقية الإنكار السقراطي، وقد كان موقف الأكاديمية من آراء المدرسة المينارية حول المعرفة هو الذي مهد الطريق أمام زعماء الأكاديمية لقبول الشك البيروني.

وقد أشار شيشرون في كتاباته إلى أن أركسيلاوس أنكر إمكان معرفة أي شيء عن طريق الحس أو العقل، وكان هجومه موجهاً - بهذا الصدد - إلى موقف زينون الرواقي الذي جعل ما أسماه «بالأفكار» أو بالتصورات الحقيقية، أساساً للمعرفة، مؤكداً أنه لا توجد أي أفكار تحمل علامة الحقيقة، وقد رد على زينون موضحاً أن التصديق لا يقع على فكرة بل على قضية، وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء في ذاتها في الخارج، فهذا يعني أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء في الواقع هي سبب حدوثها، وهنا يورد زينون أفكاراً ليست حادثة عن أي شيء خارجي كأخطاء الحواس وتخيلات المنام وأوهام السكر والجنون، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء، فالتصورات أو الأفكار سواء، يبقى أن الحكمة هي في تعليق الحكم على الأشياء في ذاتها، ولم يقبل أركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاً من المعرفة.

(١) Arcesilaus of Pitane in Aeolia

ولكن اليقين الذي ينكره في الميتافيزيقا نراه يقره في الأخلاق ، فليست كل الآراء والأفعال ممتعة وإلا امتنع الفكر والعمل على السواء ، فثبت أفعال تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير ، وكذلك هناك آراء معقولة يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء، وهذا هو معنى الاحتمال؛ وإذن فلسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكي نفعل فعلا معقولا ومستقيما بل يكفي استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة للفعل واتباع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه فيصبح الاحتمال إذن مبدأ أعلى في الحياة العملية .

ب — كارنيادس (١) ٢١٤ - ١٢٩ ق م .

ظل كارنيادس أمينا على اتجاه أركسيلاوس وقد أصبح زعيما لمدرسة أفلاطون حوالي عام ١٥٦ ق م إلى وفاته . وكان مثل أركسيلاوس في اتباعه أسلوب الجدل فلم يترك لنا آثارا مكتوبة . وهو لا يختلف في أفكاره كثيرا عن سفسطائي القرن الخامس قبل الميلاد . وقد استأنف هجوم أركسيلاوس على الرواقين ، ولا سيما فيما يتعلق بأفكارهم عن الألوهية ، وقد استطاع بمهارة بالغة أن يستخرج المتناقضات التي ينطوي عليها موقف الرواقين والمؤلفة على وجه العموم .

فهو يرى أن إله الرواقين هو نفس العالم ، ومادام نفسا فهو حاصل على الشعور والإحساس ، ولما كان الإحساس تغير ما ، فإن إله الرواقين سيكون خاضعا للتغير ، وما يتغير يمكن أن يتجه تغيره نحو الشر فيضعف وينفنى ، وإذن فإن إله الرواقين لا يكون أزليا ، ومن ثم فإن الإله الحاصل على الإحساس لا يعد إلها على أي صورة من الصور ، إذ أن هذا الإله المحسوس سيكون له جسم ، والجسم يقبل الحركة والتغير في نطاق الزمان المحدث ، وعلى هذا فلن يكون الله ثابتا وأزليا . وكذلك فإنه إذا كان الله موجودا ، فإما أن يكون متناهيا أو غير

متناه ، فإذا كان متناهيًا فإنه سيصبح جزءاً من مجموع الأشياء أى جزءاً من كل فلا يكون إذن موجوداً كلياً كاملاً . وأما إذا كان الله لامتناهياً فإنه سيكون ثابتاً لا يتغير ، ساكناً لا يتحرك ، بلا جهة أو إحساس ، ومعنى هذا أنه سوف لا يكون موجوداً حياً أو حقيقياً . فالله إذن لا يمكن تصور وجوده متناهيًا أو غير متناه . ويتساءل كارنيادس عن الفضيلة الإلهية ، فهل يكون الله - إذا كان موجوداً - حاصلًا عليها أم العكس هو الصحيح . وفي الحالة الأولى نجد أن قولنا بإله فاضل يعترف بالخير كقانون أسمى من إرادته إنما يجرنا إلى ضرورة التسليم بوجود إله آخر أسمى من الأول يكون حاصلًا على هذا القانون الأسمى . وهكذا يتعدد الآلهة إلى ما لا نهاية . أما في الحالة الثانية أى في حالة كونه إلهًا بدون فضيلة أفلا يكون - على هذا النحو - أقل مرتبة من الإنسان ؟ .

فأيا ما قلنا وجوه الرأي بصدد فكرة الألوهية فالتنا سنجدها فكرة متناقضة . ويستخدم كارنيادس نفس الأسلوب الجدلي في مهاجمته لأفكارنا عن الحقوق والواجبات والمسئولية . ويقال إنه عندما أرسل في بعثة للفلاسفة إلى روما ، ألقى في اليوم الأول خطاباً امتدح فيه العدالة ثم عاد في اليوم الثاني فخطب في الناس مهاجماً إياها . وهذا يعنى أنه يشجب اليقين المطلق سواء في الميتافيزيقا أو في الأخلاق . وكانت هذه هي النتيجة المنطقية لشك أركسيلاوس في الميتافيزيقا . ويرى كارنيادس أنه مادام اليقين ممتنعاً ، في النظر أو في العمل على السواء ، من حيث أنه لا توجد أى علامة للحقيقة - مع انكار كل ما يصل إلينا عن طريق الحواس والعقل والعرف - فإن علينا أن نكتفى بما هو مرجح أو محتمل .

وقد ميز كارنيادس بين ثلاث مراتب للاحتمال ، ونبه إلى ضرورة بذل أقصى الجهود للوصول إلى أعلى درجات الاحتمال في المسائل التي يكون لها دور هام في تحقيق سعادتنا ، أى أنه يتجه بمذهب الاحتمال وجهة أخلاقية بحثة .

مراتب الاحتمال : (١) توجد بين تصوراتنا أفكار منها ما هو احتمالي في ذاته ومنها ما هو احتمالي بالتجربة .

(٢) والطائفة الثانية من الأفكار الاحتمالية هي التي يرجع مصدر الاحتمال فيها ، إلى ارتباطها بأفكار أخرى محتملة .

(٣) وأما الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة فإننا نتعرف عليها عن طريق اختبار أفكارنا من جميع نواحيها بعناية وانتباه وملاحظة عدم وجود تناقض بينها ، وسنرى أن كثيرا من هذه الأفكار لن يصل إلى مرتبة اليقين .

وقد استمرت الحركة الشكية في الأكاديمية بعد كاريادس حيث تزعم المدرسة فيلون اللاريسي وأنطيوخس الاسكواني إلى أن طبقت عليها موجة التلقيح حيث مزجت آراء أفلاطون بآراء أرسطو وزينون وأركسيلاوس ، ويعتبر شيشرون (١٠٦ — ٤٣ ق . م) تلميذ أنطيوخس ، الممثل الرئيسي لهذه النزعة في العصر الروماني حوالي القرن الأخير من العصر القديم قبل الميلاد .

ثالثاً : الشكاك الجدليون : أناسيداموس وأجريبيا .

(١) أناسيداموس^(١)

ولد في كريت وعاش في الاسكندرية وعلم بها في مطلع القرن الأول قبل الميلاد ولم تصلنا مؤلفاته ، سوى بعض مقتطفات حفظها لنا سكستوس أمبريكوس من كتاب وضعه أناسيداموس عن ثمانية كتب عن مذهب بيرون ، .

ويعزى الفضل إليه في استخدام الجدول تدعياً لمذهب بيرون بالحجج والبراهين الدامغة . وقد ميز بين الشكاك الأكاديميين وغيرهم بأن أرجع إلى الأولين موقف

تعليق الحكم أى الامتناع عن الإيجاب أو السلب . ونجد في المقطعات القيمة التي نقلها سكستوس عن أناسيداموس الأسباب التي دفعت بمؤسس المدرسة « بيرون ، إلى الشك في إمكان الوصول إلى علم يقينى ، وهو يحملها في عشرة أسباب :

١ - من حيث نظام المحسوسات : إن ما نلاحظه من تباين في نظام المحسوسات وما نتلقاه عنها تبعاً لذلك من إنطباعات مختلفة وقد تكون أحياناً متضادة مع أنها صادرة عن موضوع واحد ، وكذلك ما نعرفه من رؤية المصاب بالصفراء للأشياء وقد علامها اللون الأصفر - كل هذا إنما يفضى بنا إلى التسليم بأن الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حى بألوان مختلفة وفي أبعاد مختلفة .

٢ - من حيث إختلاف إدراكات الأفراد : إذا كان جميع أفراد النوع الإنسانى يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فإنه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر والميول وهذا غير صحيح .

٣ - تباين إدراكات الحواس في الشخص الواحد : لا يوجد في الشخص الواحد اتفاق بين حواسه المختلفة . فالموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعضوين من أعضاء الحس . فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر ولكنها تؤذى حاسة اللمس بخشونتها ، أو طائراً بهيج المنظر وصوته مؤذ للسمع . ومن ناحية أخرى فإن كل محسوس يظهر لنا مركباً من عناصر مختلفة ، فقد يكون ناعم الملمس وذا رائحة خاصة ، وطعم لذيذ ولون أصفر أو أحمر مثل التفاحة مثلاً . وأما ما إقتراضان بمكانان : إما أن تكون التفاحة بحيث لا تنطوى في ذاتها على هذه الصفات وإنما تخلفها عليها أعضاء الحس فتكون صادرة من طبيعة إحساسنا وليس من الموضوع نفسه ؛ وإما أن تكون هذه التفاحة أكثر تركيباً مما نظن ، فتكون منطوية على عناصر أخرى جوهرية لا نهاية لها ولا تعرف عنها شيئاً ، لأنه ليست لدينا أدوات الإدراك التي تمكننا من معرفتها .

٤ - إختلاف حالات الشخص المدرك : إن الظروف والحالات التي يوجد خلالها الشخص الحاس تؤدي إلى إختلاف انطباعاته الحسية إلى مالا نهاية . فالأشياء تبدو لنا في حال اليقظة غيرها في حال النوم ، وفي عهد الشباب غيرها في زمن الشيخوخة وفي أوقات الصحة غيرها في فترات المرض ، وفي حال النشاط غيرها في حال الكسل .

٥ - إختلاف مواقع الأشياء : لا شك أن الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً في غموض معرفتنا عنها وعدم الوصول إلى معرفة يقينية بصددتها . فإننا نرى السفينة البعيدة وكأنها راسية بدون حركة مع أنها تكون مبحرة . وكذلك فإننا لا نكاد نلاحظ الضوء المشتعل بالنهار ، ونرى القيل عن بعد صغيراً ، وكبيراً عن كشب النخ .

وعلى هذا فموقع الأشياء بالنسبة إلينا هو الذي يعين الظواهر ويحدد معرفتنا لها ، فلا نستطيع القول بأن هذا الشيء هو كذا إطلاقاً بل بالنسبة لموقع معين أى أبعده أو لقربه منا ، ومعنى هذا أنه لا يمكن إدراك الأشياء مستقلة عن علاقات الزمان والمكان . فالتجربة إذن لا تعطينا إلا النسبي .

٦ - الاحساسات ليست خالصة : لا يوجد إحساس خالص ، ذلك أن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس ، وقد تكون صادرة منا أو من العالم الخارجى ، فالصوت - مثلاً - يختلف رنينه في الهواء الكثيف عنه في الهواء المتخلخل ، وتصدر من البهارات رائحة قوية داخل الغرفة وفي الجو الحار وتقل هذه الرائحة إذا كانت البهارات في الماء أو في الهواء الطلق . ويجب أيضاً ملاحظة تأثير العين وأنسجتها ومزاجها على إحساسنا البصرى فقد أرى الشيء بلون معين ويراها جارى بلون آخر وكذلك فقد تؤثر عقولنا في معطيات الإحساس وتحولها

إلى أفكار ومعاني . وعلى العموم فكثيرا ما نضيف إلى الإحساس أمورا من عقولنا وأجسامنا ، ومن ثم لا يوجد إحساس خالص .

٧ — اختلاف الكيفيات تبعاً لاختلاف الكميات : إن قرن الماعز يكون في جلته ذا لون أسود أما إذا اقتطعت منه بعض القشور فإننا نراها تميل إلى البياض ، وإذا شربنا كمية صغيرة من النبيذ فإنها تنشطنا وتقوى صحتنا ، أما إذا أسرفنا في شربه فإنه يضعفنا . وبعض السموم يقتل إذا كان منفصلاً عن بعض المواد ويشفي من الأمراض إذا كان مختلطاً بهذه المواد .

٨ — استحالة معرفة الأشياء في ذاتها : نحن لا ندرك غير ظواهر وعلاقات ، إذ أنه يتعذر علينا إدراك الأشياء في ذاتها بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالقياس إلينا أو إلى أشياء أخرى ، ومن ثم فنحن نجهل ما تكون عليه الأشياء في ذاتها .

٩ — ندرة الأشياء أو شيوعها هي علة الأحكام : إن صفات الأشياء لا تكون علة لأحكامنا ذلك أننا نقدر كل ما هو نادر ولا نكثر لما هو شائع ومألوف مع أنه قد تكون له قيمة أكبر مما هو نادر . فنحن لا نكثر كثيراً لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة لنا لأننا قد تعودنا على رؤيتها باستمرار ، ولكن المذهب الذي يندر ظهوره يثير فينا مزيداً من الدهشة والانفعال .

١٠ — اختلاف المعادات والقوانين والآراء : نرى اليهودي يكذب اليوناني ويرفض التسليم بدين الإله زيوس ، بينما يؤمن اليوناني بهذا الأخير ويرفض الإيمان بإله اليهود gehova والمصريون يحنطون الموتى بينما يحرقهم الرومان ، وتحبذ شريعة الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ، والمصريون يقبلون زواج الأخ من أخته ، بينما ينكر اليونانيون عليهم كل هذا .

وبختم أنا سيداموس أدلة على بطلان المعرفة اليقينية بالإشارة إلى أن القول بأن الله موجود في ذاته وأنه غير مرتبط بأفكارنا ، وكذلك القول بأننا نعرف الخير والشر في ذاتهما - كل هذه تجريدات من صنع تصوراتنا وتبدو مستحيلة تماماً .

هذه هي حجج أنا سيداموس التي رتبها للدفاع عن مذهب بيرون الشكي ومذهبه هو أيضا وهي يمكن أن ترد إلى حجة واحدة وهي حجة النسبية : والحجج الأربع الأولى تتعلق بالشخص المدرك أما السابعة والعاشرة فهي خاصة بالموضوع المدرك وأخيراً نجد الحجج الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة وهي خاصة بالشخص وبالموضوع معاً .

نقد مبدأ العلية :

يتناول أنا سيداموس مبدأ العلية بالنقد ، وسيستخدم دفيد هيدم الخطوط الأساسية لهذا النقد في موقفه الشكي الحديث .

وكان لزاماً على أنا سيداموس أن يبرهن على عدم صحة مبدأ العلية وبطلان المعرفة ونفي إمكان التصادي من الظواهر إلى العلة أي نقصد العلم على وجه العموم ذلك لأن هذه المقدمات ضرورية لتبرير قوله بتعليق الحكم .

وهو يقرر أن علاقة العلية لا يمكن تصور وجودها بين الأجسام أو بين العقول أو بين الأجسام والعقول معاً . فكل ما نعرفه هو أنه من الواحد تصدر الاثنين ومن الاثنين تصدر الثلاثة وهكذا ، وهذا أمر يختلف تماماً عن قولنا بأن (أ) هي علة (ب) .

فن حيث إنكاره لوجود ارتباط على بين الأجسام : يقرر أنه لا يمكن أن تكون العلة الفاعلة للجسم ، جسماً آخر . وهو يبرهن على استحالة أن يكون ما هو

لا مادي علة لما هو مادي . ذلك أن الموجود اللامادي لا يمكن أن يلامس المادة أو تمسه المادة أو يؤثر فيها أو يتأثر بها . وكذلك فإن ما هو مادي لا يمكن أن يكون علة لما هو لا مادي ، فالمعلول يجب أن يكون من نفس طبيعة العلة فلا يلد الحصان إنساناً أو الإنسان حصاناً . وعلى هذا فإنه لا توجد «علل» بالمعنى المقصود من هذه الكلمة .

وإذا استخدمنا مقولة الحركة والسكون فنصل إلى نفس النتيجة ، فلن تصدر الحركة من السكون أو السكون عن الحركة أو السكون عن السكون أو الحركة عن الحركة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بتتابع العلة والمعلول : فالعلة إما أن تحدث في نفس الوقت مع معلولها أو تسبقه أو تحدث بعده . وفي الحالة الأولى يمكن أن تكون العلة معلولاً والمعلول علة . وفي الحالة الثانية لن يوجد معلول أبداً مادامت العلة تقوم بالفعل ولن يكون ثمت علة فاعلة حالماً يصدر المعلول . وأما الحالة الأخيرة فإنها تنطوي على فرض باطل سقيم .

ومن حيث تأثير العلة في المعلول فقد يتم مباشرة أو عن طريق واسطة : وفي الحالة الأولى يتعين أن تستمر العلة في الفعل بصورة دائمة وفي جميع الأحوال وهذا ما تكذبه التجربة . وأما في الحالة الثانية فإن الواسطة يمكن أن تكون أيضاً علة تماماً مثل العلة المزعومة .

وأيضاً فإن هذه العلة إما أن تكون لها خاصية واحدة أو عدة خصائص : وفي الحالة الأولى يجب أن تكون فاعلة على الدوام تحت كل الظروف بطريقة واحدة ، وهذا ما لا يحدث . فالشمس تارة تحرق وتارة تدفئ دون أن تحرق وتارة أخرى تدفئ دون أن تحرق أو تدفئ . فهي تؤثر بطرق مختلفة على الأشياء : فتبيس الطين ، وتحيل لون الجلد إلى السمرة ، وتصبغ بعض الفواكه باللون

الأحر . وإذن فالشمس حاصلة على خصائص عدة وهذا هو الشق الثاني من تساؤلنا المبدئي ، ونحن لا يمكن لنا أن نتصور أن الشمس حاصلة بالفعل على عدة خصائص لأنها ستحرق وتذيب وتيبس كل شيء في نفس الوقت .

وأما القول بأن تأثير الشمس في الأشياء إنما يرجع إلى طبائع الأشياء التي تتعرض لأشعتها ، فيعد دليلاً على صحة الموقف الشكي ، لأن هذا يعني أن الأشياء ستكون عللاً فاعلة إلى جوار الشمس ، وبالتالي ستكون العلة الحقيقية هي تماس أشعة الشمس مع الموضوع المتجهة إليه . ولكننا لا ندرك حقيقة هذا التماس : فقد يكون مباشراً أو غير مباشر وفي الحالة الأولى لن يكون ثمت تماس بل سيوجد اتحاد وتداخل ووحدة بين شيئين . وأما في الحالة الثانية فلن يكون ثمت تماس حقيقى على الإطلاق .

وكذلك أيضاً فإن الفعل المؤثر والفعل المتأثر ، أى الفعل والانفعال أمور غامضة وغير مفهومة . إن الانفعال والآلم هو نقص وحرمان من الوجود على وجه معين ، وطالما كان الإنسان سلبياً فلن يكون موجوداً ، مع أن الانفعال ظاهرة موجودة . ومن ثم فالانفعال وجود ولاوجود في نفس الوقت . وهذا تناقض واضح .

وبالإضافة إلى ما سبق فإن فكرة التحول أو الصيرورة تنطوي هي الأخرى على تناقض صريح ؛ ذلك أنه من السخف أن نقول إن الطين يصير يدياً وأن الشمع يصبح رخواً ، لأن هذا يعني أن كلا من الطين والشمع ينطوي في طبيعته على صفات متناقضة في نفس الوقت ، وهي اليوسة والليونة بالنسبة للطين والشمع .

ومن ثم فإننا نثبت أن ما هو لا موجود موجود ، وأن ما هو موجود لا موجود وبذلك ينتفى كل تحول أو صيرورة .

وينفنى بنا هذا إلى إنكار مبدأ العلية ذلك لأن استحالة الصيرورة إنما تعنى استحالة وجود علاقة عليّة من أى نوع .

ب - أجريبا ^(١) .

عاش أجريبا بعد أناسيداموس بقرن واحد تقريباً ولا نعرف الكثير عن كتبه أو آرائه إلا أنه كان يعتقد نفس آراء المدرسة الشكية المنحدرة من بيرون ، وعرف عنه أنه أوجز حجج أناسيداموس العشرة في ثلاث نقاط رئيسية . ولمجربياً يظهر إصراراً شديداً في تمسكه بمبدأ النسبية وذاتية أفكارنا بل وتناقضها . وهو يوجه حملة نقد شديدة ضد الفلاسفة ، إذ هم في نظره يثيرون الخلافات وتستخدم بينهم الممارك الجدلية دون أى بارقة أمل في الوصول إلى رأى معين ، كما أنهم يستخدمون الفروض بكثرة ، ويقعون في دائرة مفرغة . فالروافيون مثلاً يبرهنون على وجود الله عن طريق لإثبات كمال العالم ، ثم يثبتون كمال العالم بواسطة الوجود الإلهي .

وبالإضافة إلى هذا فهم يستخدمون الاستدلال القياسى الذى لا يمدنا بنتائج يقينية مادامت كل مقدمة كبرى فى القياس تكون نتيجة لقياس آخر سابق على هذا القياس وهكذا إلى ما لا نهاية .

رابعاً : الشك التجريبي :

سكستوس أمپيريكوس ^(٢) :

كان من أواخر الشكاك اليونان وأكثرهم جرأة ، وكان طبيباً ذائع الصيت ماهراً فى صناعة الطب ، عاش فى الاسكندرية حوال عام ٣٠٠ ميلادية .

(١) Agrippa .

(٢) Sextus Empiricus .

وهو واحد من بين مجموعة من أطباء العصر لجأوا إلى تنظيم التجربة بالتجربة دون معاونة من العقل فسموا لذلك بالتجريبيين . والتجربة عندكم خبرات مستمدة من الحياة العملية ترقى بصاحبها إلى مستوى الحذق والمهارة العملية في موضوع ما ، وهذا هو الفن وليس العلم ، لأن العلم إنما يقوم على الاستدلال العقلي ومعرفة الماهيات والعلل ، وهذه أمور يستحيل على العقل التوصل إليها ، فالعلم ممتنع .

لقد هاجم سكستوس العلم لأنه بما تتميز به مبادئه من جلاء ووضوح صلح أن يكون الملاجأ الأخير للدجماتيقية والبيتايقية . وهذا الشاك التجريبي لا يكتفى بانكار اليقين في علوم النجوم والبيان والموسيقى والفلك فضلاً عن الفلسفة وعلومها ، بل هو يصل إلى حد إنكار اليقين في الرياضيات كالهندسة والحساب مبيناً كيف أنها تقوم على التناقض ، ذلك أننا نجد في الهندسة مثلاً تناقضاً أساسياً : فالخط يعد امتداداً ومركباً من نقط غير ممتدة في نفس الوقت . فاليقين إذن ليس ميزة لأي علم من العلوم ، ففي الرياضة كما في علم الطبيعة والأخلاق والمنطق كل شيء غامض مبهم مثير للشك والتناقض سواء في النظريات أو في المناهج .

ويمضي سكستوس في حملته الشكية فيرى أنه حتى بيرون إمام الشكاك قد وقع في حبال الدجماتيقية حينما جزم باستحالة اليقين في مجال الميتافيزيقا المشائية التي تدعى معرفة الأشياء في ذاتها ، إذ أن موقف بيرون هذا إنما يعد نوعاً من الدجماتيقية السلبية التي تتعارض مع انجاء المدرسة إلى تعليق الحكم والامتناع عن إبداء الرأي إيجاباً أو سلباً .

وقد ترك لنا سكستوس ثلاث مؤلفات : الأولى يتضمن موجزاً للحجج بيرون الشكية والثاني يرد فيه على الرياضيين والثالث يفند فيه دعاوى الفلاسفة والمناطق على وجه العموم .

و قد انتقد المناطقة فبين كيف أن القياس مصادرة على المطالب الأول وأن الاستقراء الناقص يشتمل على بعض الجزئيات مع أن نتيجته كلية أى شاملة لكل الجزئيات ؛ وكذلك فإن الاستقراء التام لا يمكن أن ينطوى على جميع الجزئيات إذ أنها ذات أعداد لا نهاية لها ومن ثم يمتنع البرهان سواء كان قياساً أو استقراءً .

وعلى هذا فأيا ما قلبنا الحجج والبراهين المؤيدة والمعارضة فى أى موضوع فإننا ننتهى إلى الشك وعدم اليقين ، ولهذا يتعين علينا الامتناع عن إصدار أى قرار وتطبيق الحكم والياس من الحصول على أى معرفة ؛ وهذا الموقف السلبي التام لن يعوقنا — على أية حال — من أن نستمر فى ممارسة شئون حياتنا لتحقيق الهدوء والسعادة وهى مطلب أساسى لنا .

ويتم ذلك بأن نترشد فى سلوكنا بالإحساس ودوافعنا الطبيعية وبالقانون والعادات بالإضافة إلى التجربة التى تكشف لنا عن المجرى المألوف للأمور ، وبذلك يتمكن الشك من الاستغناء عن استخدام العقل وأساليب العلم . فهو يكتفى بتلبية نداء الطبيعة ، فإذا جاع تناول الطعام وإذا ظمى شرب ، وهكذا فى سائر حاجاته الطبيعية مثله فى ذلك مثل الناس كافة . ومادام مطالبنا باحترام القوانين والعادات وإطاعتها فهو يستجيب لها كما تعود الناس أن يفعلوا ، دون محاولة للنظر أو التبرير . وأخيراً فإن توقعه لأحداث المستقبل إنما يقع عفواً كآثر من آثار الخبرة المكتسبة دون استناد إلى علم أو يقين عقلى فى توقعه بل إلى العادة ، كالذى يتداوى من المرض دون معرفة سببه ، والذى يتوقع نزول المطر من تكرار ملاحظته للظواهر الجوية ، دون معرفة بقوانينها .

وهكذا نرى كيف أن طائفة الشكّاء على اختلاف مشاربهم قد يسّروا من الوصول إلى أى معرفة يقينية ، فاستبعدوا العلوم جميعا ، وملكوا في حياتهم سلوك العامة والبسطاء والسذج من الناس دون أية محاولة منهم للفهم أو للتعليل أو التفسير بل كانت غاية الحياة عندهم - مثلهم في ذلك مثل الرواقين والأيقوريين - تحقيق الهدوء التام والسعادة ، وهنّيه غاية عملية ، ولكنهم يختلفون عنهم في اتباعهم طريقا آخر يستند إلى موقف لا أدري ، قد يصل بالبعض منهم إلى أن يشك في حقيقة ذاته ، وحتى في صيغ الشك التي يدلى بها ، وهنا يتجه الشك إلى مذهب الاحتمال الأكاديمي الذي أشرنا إليه .

الفصل الرابع

العلم والفلسفة في العصر الروماني^(١)

١ - الحركة العلمية :

بينما كانت تيارات الشك العميق قد مضت بالفلسفة إلى حالة من الشلل والجمود والتوقف عن التطور بل وعدم التمسك بالقيم الفلسفية النظرية التي أرسى دعائمها المدارس اليونانية الخالصة في مرحلتى النشأة والازدهار، نجد من ناحية أخرى أن العلم قد تحرر من الارتباط بالفلسفة - منذ بدأت الحركة العلمية الحقة - عند اليونان في القرن الثالث قبل الميلاد وفي مصر وفي الجزر اليونانية حيث ازدهرت الرياضيات وظهر العلم التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة واستمرت الحركة العلمية في طريقها دون معوق حتى العصر الروماني .

وبينما يعزى توقف الفلسفة إلى ما وجه من نقد إلى المعرفة وبصفة خاصة إلى الإحساس والعقل ، وكيف أنهما قاصران وعاجزان عن القيام بدورهما كأدوات للمعرفة الأمر الذى يستحيل معه الوصول إلى أى معرفة يقينية - نجد من ناحية أخرى أن الرياضيات قد سلمت - إلى حد ما - من تأثير هذا التيار الشكى الهادم ،

(١) مراجع عامة عن العلم والدين والفلسفة في العصر الهلنستى

P. Jouget, Trois Etudes sur l'Hellénisme (Le Caire 1944).

A. J. F. Festugière : Les dieux d'Epicure (Paris 1946).

Marrou, Hist. de l'Education de l'Antiquité (Paris 1950).

Sarton, History of Science (Harvard 1959).

Galen of Pergam (Kensas 1954).

P. Taton, Hist. Générale des Sciences (Paris 1956).

وأمكن تطبيق الرياضنة فى بحال الطبيعة فظهرت العلوم الدقيقة . فقولنا مثلاً أن $2 \times 2 = 4$ أو أن زوايا المثلث $= 2$ ق لم تكن تدع بجالا لآى شك .

وفى صقلية - حيث تأصلت الثقافة الفيشاغورية - نجد كلا من هكناس وارشميدس، يقولان بمذهب فلكى شبيه بما سيقول به كوبرنيق فيما بعد . وكذلك فإنه يرجع الفضل لأرشميدس فى كشفه لقانون الأجسام الطافية وتأسيسه لعلم الميكانيكا العقلية بنظريته عن الروافع .

وفى هذا العصر نجد ارستارك الساموس - مواطن فيثاغورس - وقد حاول قياس المسافة بين الأرض والشمس ، وتكلم عن حركة الأرض حول الشمس التى عرض لها - بطريقة أخرى فيما بعد - سلوقس فى بابل ، وأتهمه الرواقيون بالإلحاد ، ورفضها بطليموس الفلكى - مقدم الفلاسكين فى الإسكندرية - ولم تنجح هذه الفكرة إلا فى العصر الحديث حيث انتصر لها كوبرنيق وكبلر وجاليليو .

وفى الجهة المقابلة من البحر الأبيض أسس الإسكندر مدينة الإسكندرية فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد ، وقد أصبحت هذه المدينة فى عهد البطالمة ، ملجأ للعلم ومركزاً للتجارة العالمية ، فقد أنشأوا فيها متحفاً علمياً جامعاً لم يكن له مثيل فى العالم القديم ، وقد تقاطر عليه العلماء من كل جنس ترعاه الدولة ونجزل لهم العطاء . فقد خصصت فى هذا المتحف حديقة لدراسة علم النبات ، ومجموعات حيوانية كبيرة يدرسها علماء الأحياء ومبنى خاص للتشريح ومرصد للفلاسكين .

وقد أفرد فيه أيضاً جناحاً للمكتبة الضخمة التى كانت تضم زهاء سبعمائة ألف كتاب فى القرون الأولى لظهور المسيحية ، وكانت مركز دراسات الأدباء

والنحويين والفلاسفة والمؤرخين والعلماء على سائر طوائفهم . وفي هذه المكتبة وضع أقليدس عام ٢٩٠ ميلادية كتاب مبادئ الهندسة ، ورسائله العلمية الأخرى ومنها رسالة البصريات ، . وكان من مشاهير علمائها في عهد بطليموس فيلادلفوس ، العالم الفلكي الجغرافي المؤرخ أراتوستين الذي قام بأبحاث عديدة في الفلك والجغرافيا وهو أمين لمكتبة الاسكندرية . وكذلك ألف بطليموس الفلكي كتاب المجسطى ، في هذه المكتبة ، وقد ظل العالم معترفا بهذا الكتاب في مجال علم الفلك إلى عصر كوبرنيك ، كما ظلت جغرافية بطليموس تدرس في أوربازهاء أربعة عشر قرناً ، وقد عرفنا عن طريقها كروية الأرض وقطبيها ومحورها وخط الاستواء والدائرتين القطبيتين واختلاف مناخ الأقاليم على سطح الأرض ، وكذلك أوجه القمر .

وعلى الجملة فقد عرفت الاسكندرية في هذه الفترة الأخيرة من العصر الهلينيستي نشاطاً علمياً ملحوظاً ظهرت فيه وجوه علمية عديدة غير ما ذكرنا من أمثال أبو اللونيوس وارسيتيل وتيموكاريس ثم جالينوس الطبيب وهيرون الذي برع في الميكانيكا العملية وغيرهم كثيرون في مجال الكيمياء والموسيقى الخ .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الدرامات الفنية والأدبية قد تطورت بفضل رعاية البلاط الملكي البطلمي - وأصبحت علومها توفر عليها علماء متخصصون ، ووراقون ينسخون الكتب لنشرها في العالم اليوناني آنذاك ، و مترجمون ينقلونها إلى اللغات الأجنبية غير اليونانية ، بل لقد ترجمت التوراة إلى اليونانية .

وأخيراً فإن التقاء شعوب العالم القديم بعد فتوح الاسكندر كان له أثره في قيام جدل لاهوتي بين أصحاب الأديان المختلفة : فلقد واجه الدين اليوناني القديم أديانا أخرى مثل البوذية ، وعبادة آمون في مصر والدين اليهودي

وأخيرا المسيحية التي كانت آخر حركة دينية واجهها الهلينيون في العصر القديم .
وكان لهذا كله أثره في نشأة علم اللاهوت المقارن وفي ظهور حركة تلفيقية
دينية مهدت الطريق للمسيحية .

٢ - الفلسفة والنزعة التلفيقية :

في هذه الفترة المتأخرة من العصر الهلينيستي وفي القرنين الأول والثاني للبلاد
بالذات يجد المؤرخ صعوبة بالغة في تتبع تيارات الفكر نظراً للعموض الذي يحيط
بكثير من المدارس والمواقف بعد أن استحكمت النزعة التلفيقية ، وأصبح
الجميع يعيشون على التراث القديم بشرحونه ويجمعون ما تفرق منه . وهكذا الحال
دائماً في عصور الظلام والاضمحلال الفكري . وقد كان هذا الجمود الفكري سبباً في
توجيه نظر الهلينيستين إلى ضرورة العودة إلى أفلاطون وأرسطو لكي يملأوا
الفراغ الكبير الذي كان من أهم أسبابه نضوب الابتكار وانطفاء جذوة العبقرية
اليونانية الخالصة ، وهكذا اتجه المفكرون في هذه المرحلة الأخيرة إلى القطبين
الكبيرين وعكفوا على شرح آثارهما والتعليق عليها ومحاولة التوفيق بينهما . ولم
يعنوا كثيراً بمناقشة آراء الفيلسوفين الكبيرين ونقدهما ، بل لقد جدد الفكر الفلسفي
ووقف عند أفكار ثابتة لا مناقشة فيها عن السكون وتخطيطه وتأثير السماء على
مصير الأحياء على الأرض ، وكذلك استمر تعليم العلوم النظرية بل لقد أصبحت
الفلسفة نوعاً من الجدل والبيان ، وبذلك أعادوا - في هذه الفترة - إلى الأذهان
أسلوب السفسطائيين الجدلي . وقد تركز اهتمام المفكرين حينذاك على الأخلاق
والدين . وأصبح الفيلسوف مرشداً روحياً ومحرراً للوجدان ، فالفلسفة - عندهم -
لم تكن ميدان البحث عن الحقيقة لذاتها ، بل كانت طريقاً لتحقيق السعادة بالوصول
بالنفس إلى الهدوء والسكينة ، وقد لاحظنا في الفصول السابقة كيف كان هذا هدفاً
أساسياً عند كل المدارس الهلينيستية . ويعرف ألبينوس (Albinus) الفلسفة

في كتاب عن دوجز فلسفة أفلاطون ، ، بأنها الرغبة في الحكمة والعمل على خلاص النفس وتركها للبدن وتوجيهها نحو المعقولات والموجودات الحقة ، . فليس المهم هو أن تعرف الحقيقة بل أهم من ذلك كثيرا أن تستخدم ما تعرف ليبلغ بك إلى السعادة وهي السكينة المطلقة والطمأنينة التامة للنفس .

ونجد في هذا العصر طائفة الشكاك الى جوار الرواقين ثم الأفلاطونيين وأخيراً أرسطو وقد سبقت لنا الإشارة الى الشك المتأخر وإلى الرواقين المتأخرين .

ومن أهم الرواقين في هذه الفترة : سنيكا وابكتيتوس ومرقص أوريللوس ولكن هؤلاء الرواقين الذين لمعت أسماءهم في العصر الروماني لم يأتوا بجديد في مجال الفكر الفلسفي الرواقي بل لقد جهدوا في إظهار البراعة الجدلية والبيانبة للتأثير على الناس واستثارة مشاعرهم ، متخذين من الفلسفة طريقا ووسيلة للتطهر لبلوغ حالة هدوء النفس وسعادتها الأمر الذي كان شائعا ومشتركا بين سائر المدارس الفلسفية في هذه الفترة على اختلاف منازعها كما سبق أن ذكرنا .

وقد شهدت هذه الفترة الأخيرة من العصر الهلينيستي حركة إحياء مذهب كل من أفلاطون وأرسطو بصورة تتفق مع روح العصر ونزعته التليفية ، وكان الروح اليونانية أرادت أن تعطي النفس الأخير الحضارة في نزعها الأخير وكانت هذه الروح هي التي منحتها البداية والدفعة الأولى القوية .

أما من ناحية مذهب أفلاطون فقد تعاون الأفلاطونيون في القرن الثاني الميلادي على شرح نصوص المحاورات والتعليق عليها بطريقة تمزج بينها وبين التراث الهلينيستي المعروف حينئذ ، وكان ألبينوس Albinus من أشهر هؤلاء الشراح في أواسط القرن الثاني للميلاد وكذلك نوميونيوس Numenius . وقد ظهرت في هذا العصر أيضا النيشاغورية الجديدة المشبعة بالأفلاطونية ، فقد شرح أتباعها محاوره تيماروس لأفلاطون مستدين إلى آراء شرقية ويونانية .

وقد ظهرت أيضا مواقف دينية فلسفية مشبعة بالروح الأفلاطونية تمثلت في آراء فيلون اليهودي ، وكذلك شهد القرن لثاني ظهور حركة المدافعين (١) عن الدين المسيحي بعد انتشار المسيحية، وقد وجدت هذه المواقف الدينية في أسلوب أفلاطون الروحي متنفسا لها مع ما كان سائدا من أديان شرقية مستترة مثل دين الإله ميثرا Mithra وكذلك المذاهب الغنوصية (٢) التي كان لها تأثيرها الكبير في ثقافة العصر بما كانت تتضمنه من آراء فلسفية حول الكون وتخطيطه ومصير الإنسان وخلاصه .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذا التيار الأفلاطوني لم يلبث أن تداخل وامتزج مع هذه المذاهب والأديان الشرقية بالإضافة إلى آراء المدارس اليونانية الأخرى لكي تتكون من هذا كله عناصر البناء التلغيفي لمذهب الأفلاطونية المحدثة الذي ظل سائدا في المرحلة الأخيرة من العصر الهليني حتى تم اغلاق مدارس الفلسفة في أوائل القرن السادس الميلادي كما سنرى في الفصل القادم .

وفي القرن الثاني لليلاد نشهد أيضا عودة الأرسطية ، فنجد أن نشر أندرونيقوس الرودي كتب أرسطو حوالي سنة ٥٠ ق . م ظهرت حركة تستهدف دراسة كتب أرسطو ومحاولة فهم مراميها الدقيقة. وظهر بعد هذا عدد من الشراح الكبار ، ومنهم ادراستوس Adrastus في عهد الامبراطور هادريان ، ثم الاسكندر الأفروديسي في نهاية القرن الثاني لليلاد . وقد شرح الإسكندر كتب أرسطو ولاسيما كتاب النفس ، وحينما اطلع على تفسير ثيوفراستس للنص الأرسطي الخاص بالادراك العقلي وقوى النفس العاقلة في

١ — نجد منهم جستن Gustin ، وتاتيان Tatien وإيرينيه Irénée

٢ — راجع Festugière, Révélation d'Hermès Trismégiste

هذا الكتاب ، اعترض عليه ، واستبدله بتفسير أستاذه أرسطوكليز Aristoclés الذى قال بأربعة عقول : عقل بالقوة أو هيولانى وعقل مكتسب وعقل بالفعل وعقل فعال مفارق وإلهى .

وبالإضافة إلى هؤلاء الشراح الأرسطيين نجد أيضا شراحا آخرين لأرسطو مثل فورفوريوس Prophyre تلميذ أفلاطون ومؤرخ حياته وآثاره وصاحب كتاب « إيساغوجى » ، أى المدخل إلى مقولات أرسطو . وكذلك نجد كلا من تاسطيوس Themestius فى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى و سimplicius وشروحه على المقولات وكتاب الطبيعة وكتاب السماء .

وأخيرا نجد عدداً من الشراح السريان والبيزنطيين من أمثال يوحنا النحوى jean Philopon الذى عاش فى أوائل القرن السادس الميلادى .

٣- فيلون الإسكندرى والثقافة اليهودية :

انتشر اليهود فى وسط العالم الهللى واندجوا فيه ، وأصبحت اليونانية لغتهم لدرجة أنهم اضطروا إلى ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية بعد أن نسوا لغتهم العبرية . ويقال إن فيلون حينما ذهب ليشكو إلى الامبراطور كاليجولا سوء معاملة الحاكم الرومانى لمصر ، لليهود كان يقرأ التوراة فى ترجمتها اليونانية المسماة بالسبعينية لجهله بالعبرية . وكانت هذه الترجمة قد قام بها سبعون عالما من علماء اليهود فى الاسكندرية فى عهد بطليموس الثانى فيلادلفوس ٢٨٥ - ٢٤٦ ق م .

وقد شرح فيلون التوراة باللغة اليونانية ، وكان قصده من وراء ذلك أن يوضح لليونانيين أن كتاب اليهود المقدس يتضمن فلسفة أسمى وأقدم من فلسفتهم ، وكان اليهود يؤولون التوراة تأويلا ومزيا ، ويستخرجون منها مذهب أفلاطون قائلين بأن أفلاطون لم يكن سوى موسى يتكلم باللغة اليونانية ، ولم يكتف اليهود بدراسة التوراة وشروحها اليونانية التى جاءت على لسان شروح اليونان الرمزية على هوميروس ،

بل لقد أقبل شبابهم على تعلم الفلسفة اليونانية والعلوم البحتة باللغة اليونانية وبذلك أصبحت للجمالية اليهودية بالاسكندرية مكانة ثقافية كبيرة في العصر الهلنستي المتأخر .

ومما هو جدير بالذكر أن تأويل اليهود الرمزي للتوراة كان يدور حول قصة نفس تدنو من الله أو تبتعد عنه بقدر ما تبتعد أو تدنو من الجسد . ويقص لنا الفصل الأول من سفر التكوين - حسب ما يقول به المفسرون - قصة عقل خالص خلقه الله ثم خلق على مثال هذا العقل ، عقلاً أقرب إلى الأرض وهو آدم ومنحه الحس أى حواء سنداً ومعاونة ضرورية له ، فطاول العقل الحس والساق وراء اللذة أى الحياة . أما النصول الباقية من سفر التكوين فهي ترسم طريق العودة الذى يجب أن يسلكه الإنسان لكي تعود ذاته فتصبح روحاً خالصاً ، وهذا الطريق يمر بمقسام كل من يعقوب وإبراهيم وإسحق أو الزهد والتعليم والمعرفة الإلهامية على التوالي .

فيلون^(١) (٤٠ ق.م - ٤٠ ميلادية)

يعد فيلون أكبر ممثل للفكر اليهودي في العصر القديم ، وكان من بين الذين تأثروا بالتيار الأفلاطوني في الفلسفة - ونجد شرحه الرمزي الضخم على التوراة يروج بالافكار الأفلاطونية المختلطة بالأراء الفلسفية الأخرى : الميتافيزيقية والأخلاقية والطبيعية والجدلية ، هذا بالإضافة إلى مقتطفات أدبية متراكمة بدون أى ترتيب أو تنسيق أو تحديد لمعاني الألفاظ أو ربط بين الافكار بحيث يصعب

(١) راجع Philon, Allégories des Saintes Lois, edit. et trad. par

Brehier, Paris 1908 - E. Brehier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1924- J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958 .

على قارئه أن يتلمس خطأ واضحا يسمح بالصياغة المذهبية ، ومع هذا فقد أمكن إلى حد ما - استخلاص بعض الأفكار من هذا الخليط التلغيفي الضخم .

والفكرة الأساسية عند فيلون هي فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له ، يدبره عن بعد ، إذ أنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط ، وكذلك فإن النفس لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئا إلا عن طريق هذه الوسائط ، التي تفصل بيننا وبينه ، وهي لا تبلغه إلا عن طريقها ، ولكل وسيط دور يؤديه ، وتنفست الوسائط نزولا إلى موجودات تتفاوت في أنواعها .

والكلمة Logos هي الوسيط الأول ، وهي ابن الله ، الذي يرى فيه نموذجا للعالم والذي يخلق العالم بواسطته ، وتليه الحكمة ثم رجل الله آدم ، ثم الملائكة فنفس الله وأخيرا القوات Les Puissances ، وهي أعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر الإلهية .

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها لزوال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجة أناسيداموس للاستدلال على ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر ، ولا تلبث أن تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول أي كلمة الله ، ثم ترقى بعد ذلك فنبلغ مقام الله بالذات وتتحد به فيكون عليها به هو عن اليقين الذي يصل إليه الصوفية والعارفون في حال الجذب والاتحاد بالله .

وعلى هذا فإن الحكميم حينما يصل إلى هذا الحال أي حينما يصبح عقلا مفارقا يكون بدوره وسيطا جديدا ينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس الأخرى أن تعبرها للوصول إلى الله ، وكذلك أيضا يصبح العالم نفسه الذي ينعكس فيه النظام الإلهي وسيطا آخر في طريق عبور النفوس إلى الله .

وبما لا شك فيه أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرميسية التي ذاعت في مدرسة الاسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة في ذلك العصر. ومنهج فيثون في شرحه على التوراة فضلا عن أنه أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفس بعالم الألوهية إلا أنه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسطاء بين النفس والله ، تلك الفكرة التي ستكون ركيزة أساسية في مذهب أفلوطين ، على الرغم من أن تطور مذهب أفلاطون في الأكاديمية سيكون أساساً للقول بصدور العقول الوسيطة عن الواحد على ما سنرى في الفصل القادم .

غير أننا نجد عند فيلون قدرا من الغموض في تصويره الألوهية ، من حيث أنه يجمع في مذهبه بين تصورين للإله : إله ذو علاقات مستمرة ومتعددة ولاسيما مع الإنسان ، يحبه ويرعاه ويسانده ويثيبه ويعاقبه ، وهو إله ذو طابع سامي Semetic ونجد صورة له عند الرواقين أيضا .

وصورة أخرى لإله متمعال لا تربطه بالإنسان صلة ما ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة في حال الجذب أو الخروج extase ، وهذه الفكرة عن الله هي التي سادت فيما بعد في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفي الفيثاغورية المحدثة ، ففكرة إله معقول ومتعال يمثل - إلى حد ما - الطابع اليوناني الخالص في فكرته عن الله. أما فكرة الإله القريب الصلة بالإنسان والمحب له فهي التي بشرت بها المسيحية في وسط العالم الهلينيستي عند ظهور السيد المسيح .

الفصل الخامس

العلم والفلسفة في العصر الروماني (تابع)

أفلوطين

والأفلاطونية المحدثة

أفلوطين : (١) ٢٠٤ - ٢٧٠ م Plotinus

ولد أفلوطين في ليقوبوليس بمصر العليا وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ثم ارتحل منها إلى الاسكندرية حيث تتلمذ على أساتذتها ، وكان قد قدمه صديق إلى أم-نيوس سكاس - مؤسس الأفلاطونية المحدثة في الاسكندرية - فرحب به ووجد فيه مطلبه فلازمه أحد عشر سنة . وكان أفلوطين يريد التعرف على الأفكار الهندية والفارسية ، فانتظم في الحملة الرومانية على الفرس ولكن الجيش انهزم في العراق ففر أفلوطين إلى أنطاكية ومنها إلى روما عام ٢٢٤م وأسس فيها مدرسة انضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن، فكان منهم الأطباء والخطباء والشعراء والشيوخ (Senates) بل لقد كان الامبراطور جاليان والامبراطورة سالونين من بين تلاميذ المدرسة .

(١) راجع Armstrong, The Structure of The Intelligible World in the Philosophy of Plotinus.

E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1938 .

M. de Gandillac, La sagesse de Plotin' Paris 1952 .

Inge, The Philosophy of Plotinus. London 1918.

Vacherot. Hist. critique de l'école d'Alexandrie.

whittaker: The Neoplatonism. 1918 .

وأصبحت المدرسة ملقى صفوة المثقفين في العالم الروماني حينذاك ، تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية في العلم والفلسفة والأدب ، هذا إلى ما كانت تتميز به من طابع روحي تطهري عميق ، الأمر الذي جعل منها محفلاً دينياً وثنياً يقف موقف المعارضة الشديدة للدين المسيحي الجديد ، ويقدم لاتباعه ديناً فلسفياً يحل أقاليمه الثلاثة : الواحد والعقل والنفس على الثلاث الأقدس المسيحي رغبة منه في استمرار اجتذاب المثقفين بعيداً عن المسيحية بما يقدمه لهم من غذاء عقلي وروحي صوفي متناسق .

ولم يبدأ أفلوطين في الكتابة إلا بعد سن الخمسين ، وجاءت كتاباته على هيئة رسائل وهي صورة لعرضه التعليمي الشفوي ، وكان قوام هذا التعليم شرحاً على نص لأفلاطون أو أرسطو أو قضية رواقية ، أو رد على فكرة غنوصية .

وقد بلغ مجموع رسائله أربعة وخمسين رسالة قسمها تليذه فور فوروريوس بعد وفاة معلمه عام ٢٧٠ م إلى ستة أقسام ، وضع في كل قسم منها تسع رسائل فسميت بالتساعات Enneades . (١)

وتتناول التساعية الأولى الإنسان والثانية والثالثة العامل المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود أو العالم العاوى .

وتدور التسوعات حول فكرة رئيسية هي فكرة وحدة وجود صدورية ، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية التي تنبثق أصلاً عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص في ذاته كهدف نهائى للوجود . وفي نطاق عملية الفيض التي تأخذ في الانتشار ثم تتراجع فتصب في

(١) ترجمة التسوعات لإميل برييه

Les Ennéades, édit. et trad. par. F. Prehier (G. Budé 1928).

الوجود ثم العقل الفاعل عنه ثم النفس الفاعلة عن هذا العقل وأخيراً نجد المادة وهي آخر مراتب الوجود نزولاً من الواحد ، وبهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات للوجود هي : العقل والنفس والجسم وفوقها الواحد .

أما وسائل امتصاص هذه المراتب وعودتها إلى الله فهي : الإدراك الحسى ، والاستدلال العقلى وأخيراً الحدس الصوفى .

أسس مذهب الصدور عند أفلوطين :

يعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير الوجود بحسب مبدأ الصدور . وعلى أساس هذا المبدأ نلاحظ أن ثمة تصوراً مزدوجاً للحقيقة أحدهما متعلق بالنفس . فالعالم عنده ينقسم إلى مراكز ظاهرة وأخرى دسنة تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعوداً أو نزولاً وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق الارتباط بالمقام الذى تستقر فيه .

أما الوجه الآخر لهذا التصور المزدوج للحقيقة فهو تصويره للكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها فى إيجادها على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعاً لتفكير عقلى .

ويبدو أن الفكرة الموجهة فى مذهب أفلوطين هي الكشف عن التطابق بين هذين التصورين أى أن تؤكد قيمة المعقولة من الناحية الدينية أو الروحية . ويمكن تفسير ذلك بدراسة لنظرية الصدور عند أفلوطين . ففي هذه النظرية نجد أن الموجودات جميعها يعتمد كل منها على الآخر ويستند إليه فى عملية الصدور « Procession » .

وقد ذاعت فكرة الصدور عند المسلمين والمسيحيين فى القرون الوسطى فيما بعد . وهى فكرة تكونت كنتيجة لتطور مذهب أفلاطون فى الأكاديمية كنتيجة لتعاليمها الشفوية وربما جاءت بتأثير نظرية الوسائط الغنوصية .

ويبدو أن فلسفة أفلوطين كلها تدور حول نظرية فلكية عن عالم السماء المحسوسة قائمة على تأملات أيدريكس في القرن الخامس ، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية ، والفلك الذى تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت ، أما الأفلاك التى تقل عنه فى قوة الشعاع فإن كلاً منها يشتمل على كوكب سيار . وفى هذا التصور للسماء المحسوسة نجد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة فى عالمنا تجري حسب قواعده معقولة ، وعالم كهذا لابد أن يكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الآخر .

وقد دافع أفلوطين ومدرسته عن هذا التصور الفلكى للعالم^(١) وانتقدوا آراء المعارضين للرواقيين والغنوصيين ، وكذلك دافع عن قدم العالم وأزليته ، وأفلاطون فى تيمائوس لا يتكلم عن حدوث العالم ولكن طريقته فى العرض هى التى توحي إلينا بأنه يبشر بهذا رأى .

وينتج عن هذا التصور للعالم أمران :

- ١ - نظرة معينة إلى مبادئ هذا العالم .
- ٢ - نظرة معينة إلى علاقة هذه المبادئ ببعضها ببعض وإلى علاقتها بالعالم المحسوس .

أولاً : أما من حيث المبادئ ، فإنا نرى أن العالم المحسوس نظام معين متحقق فى المكان والزمان ، فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاماً معقولاً ثابتاً ، يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العالم المحسوس ، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص .

وهذا المبدأ هو الصادر الأول فى ميتافيزيقا أفلوطين وهو العقل فهو إذن نظام معقول . فى هذا العالم نجد ، مثل العالم المحسوس ، فقيه أرض ولكنها غير

مجهورة : أرض حية ليست كأرضنا وبحر وسواوات ليست كما رأينا ، وحيوانات ليست كحيوانات هذه الأرض ؛ ولكن مافي هذا العالم له نظير ولنسخ في عالمنا الأرضي .

فليس العقل أو العالم المعقول شيئاً سوى العلم بالعالم المحسوس متحققاً في أقنوم سابق على العالم المحسوس وهذا العالم المحسوس تقليد له .

ويجب أن نضع فوق كثرة المعقولات في العالم المعقول ، وحدة تتمثل في الواحد المطلق ، ولما كانت الكثرة لاحقة للوحدة ، والواحد سابق عليها وهو أكثر منها علواً ، وهو الأول والمبدأ الذي تصدر عنه سائر الموجودات ، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس لكي يتحقق النظام في المادة هذا الوسيط هو النفس وهي الأقنوم الثالث أي الوسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس .

ومن هنا تكونت الأقاليم الثلاثة: فتمى قمة الوجود الواحد ويصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس السكلية .

وكل واحد من هذه الأقاليم يتضمن الموجودات بطريقة ما .
فالواحد يتضمن كل شيء دون تمييز ، والعقل يتضمن الموجودات جميعاً وهي فيه متماسكة ، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعاً .
وفي النفس تمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار في العالم المحسوس .

ثانياً : نتناول إذن الناحية الثانية لتصور أفلوطين للعالم . . وهي المتعلقة بعلاقة الأقاليم فيما بينها وعلاقتها بالعالم المحسوس : لما كان الصدور ضرورياً فإنه لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلاً حراً كما تختار الإرادة أحد الطرفين ، الصدور هنا هو تحقق المعلول عن العلة بالضرورة ، فالامكان هنا ليس كما يمكن العقل الحر ولكنه إمكان واجب التحقق على نحو معين .

ولا يجب أن نفهم من هذا أن الامكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد في الزمان أى حدوث الأقاليم أو للوجودات ، الواقع أن فعل الصدور خارج الزمان فالعالم قديم أزلي .

الواحد والكثرة :

ولكن ماعلة هذا الصدور ؟ إذا كان الواحد كاملا ونصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد أو بمعنى آخر ما سبب صدور الكثرة عن الوحدة ؟ هذه هي المشكلة التي حلها بارمينيدس بأن النى الكثرة أصلا وأثبت الوحدة ، أما أفلاطون فقد حاول أن يحلها عن طريق المثل الرياضية وإمكته لم ينجح ، وقد شعر أفلاطون بهذه الصعوبة فاستعمل الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية لكي يعبر عن حقيقة هذا التكثر وسببه فهو يقول لنا :

« إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد ، فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد ؟ فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه ، شعاع يفيض منه ، وهو (أى الواحد) باق في ثباته الأزلي ، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس ، وتشبه الموجودات به ، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشبومات وهي تصدر عنها كآثار تجاورها ، وهكذا فإن الواحد يفيض منه الموجودات وتنعم بجواره ، .

وعندما يصل أى موجود إلى كماله يلد موجودا شبيها به ، فالموجود الأكثر كمالا وهو الخير بالذات يبقى ثابتا وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس .

يقول أفلاطون « تخيل نبعًا مائيًا لا مصدر لمائه ، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها ولكن مع هذا لا ينضب ما يحتويه من ماء أبداً ولا تتحرك مياهه أو يتعدل مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع ، بل يبقى ساكنا وفي مستوى

واحد دائماً ، هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولاً عند الخروج منه في مجرى واحد ثم تبدأ في التفرق فيأخذ كل منها طريقه الجزئ الخاص به ، (١) .

هذه صورة رمزية للحدس الأصلي للوجود وللفعل الفيض الضروري ، حدس ينصب على حياة الوجود الدائم الخصب والحركة ، يكون الواحد فيه مصدراً لكل الموجودات ولكنه ليس واحداً منها على التحديد ، وفي العقل تكثر الأشياء المعقولة وهي موجودات مرجعها إلى الواحد الذي يتصوره أفلوطين كنقطة رياضية منعا لتكثر ذاته . وهذا العقل وهو المصدر الأول هو الذي يتضمن علم الواحد وموضوعات معرفته (٢) .

وفي أسفل الوجود نجد العالم المحسوس وهو الانعكاسات الخافتة لاضواء المعقولات ، انعكاسات تتحدد بالمكان وتكون منفصلة عن بعضها .

يبدو إذن أن المحرك في عملية الصدور هي تلك الحياة الروحية التي تنتشر باستمرار ، فقد بينا أن أفلوطين يتصور العالم ومراتب الصدور فيه على أنها مراكز تنتقل النفس من الواحد منها إلى الآخر في رحلتها إلى الواحد أو منه . إذن فالتصور الميتافيزيقي للوجود مرتبط أشد الارتباط بالتجربة الباطنية في الحياة الروحية . فالحقيقة الميتافيزيقية هي الحياة الروحية متخذة صورة أقانيم فليست الأقانيم وحدات معقولة منفصلة ، بل هي كالنقط في الخط المستقيم تندمج في الخط لتعبر عن الوحدة والاستمرار ، وأن التجربة الباطنية هي التي تظهرنا على هذا الاستمرار وهذه الوحدة .

فالحقيقة الميتافيزيقية إذن هي نفسها الحياة الروحية معتبرة كأنها موجودة في ذاتها وبذاتها .

(١) التاسعة الثالثة — مقالة ٨ .

(٢) . السادسة — مقالة ٩ .

ويتم الصدور بإتجاه الاقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه .

أما العقل وهو الصادر الأول فهو تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد ،
و بإتجاه هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه وتتحرك نحوه ، هذا الاشتهاا تكون
نتيجته فيض النفس الكلية .

تفيض هذه النفس الكلية نفوساً جزئية دون أن تنقسم ، وتأتى الشخصية أو
الفردية من الجسد ، والنفس الكلية هى التى تفيض منها هوى العالم والأصول
البذرية أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل الكلى ،
فهى إذن تقوم بعمل الصانع عند أفلاطون .

منهج افلوطين الجدلى : تبين لنا من استعراضنا المبدئى للخطوط الأساسية
لمذهب أفلوطين أنه يستمد أصول منهجه من أفلاطون ، إذ هو يطبق المنهج
الجدلى على نظرية الصدور ، فيستخدم الجدل الصاعد ليكتشف وحدات العالم
المعقول ثم يصعد منها إلى الخير بالذات ، ثم يعود ثانية فيمر على هذه المعالم عن
طريق الجدل النازل .

١ - **الجدل الصاعد :** تتجه النفس إلى كثرة المحسوسات فترى أن هذه
الكثرة لابد أن يكون من ورائها مبدأ منظم لها : فالجيش والجوقة - كما يقول -
لا توجد هكذا بل لابد لها من مبدأ موحد وقيادة تسبغ عليها الوحدة ، فالوحدة
إذن أعلا من الكثرة . تتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى
سائر الموجودات الحسية ؛ لكنها لا تعثر عليها فتصعد إلى النفس الكلية فترى أن هذه
النفس هى التى تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة فى عالمنا هذا ، فعلة النظام
إذن فى الجسم أو فى العالم الحسى وموجوداته هى نفس كلية منبثقة فى العالم وهى
أكثر وحدة من النفوس الجزئية . على أن النفس الصاعدة حينما تصل إلى التحقق

من وجود نفس كلية لا تلبث أن تكتشف فيها بعد ذلك قوى متعددة، منها قوى استدلال واشتاء وإدراك، فعلى الرغم من أن النفس الكلية موجود واحد وهي التي تدخل الوحدة في الموجودات، إلا أنها ليست هي الوحدة إذ أنها تشارك في الوحدة فحسب أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر، فتتجه النفس صعوداً للبحث عن هذا الموجود الآخر الذى هو أسمى من النفس الكلية، وهي تتجه إليه طلباً لوحدها.

ويوجد فوق النفس الكلية العقل الكلى، وهذا العقل تكتشف فيه النفس جميع مثل الأشياء التي تكلم عنها أفلاطون. فالمعقولات إذن مترابطة متضامنة داخلية في العقل الكلى، وهو ما يمكن أن نسميه بالعالم المعقول بالاضافة إلى الواحد الذى يعلوه. كيف تكتشف النفس إذن الواحد؟ - تجد النفس أن العقل الكلى في ذاته لا يمكن أن يكون عاقلاً ومعقولا في نفس الوقت أى لا يمكن أن يكون هو الذى يعقل موضوعات تعقله، لأن ذلك يوجد ازدواجا في ذاته، وقد قلنا إنه بسيط فيكون إذن له موضوع أسمى وأرفع منه فترتق النفس إلى الواحد بالذات الذى هو قبل العقل الكلى، وهو ليس عقلا، وهو آلة كل شيء، فيجب أن ينتفى لديه فعل التعقل والفهم - أى تعقل ذاته وسائر الأشياء.

وإذن فقد وصلت النفس عن طريق المنهج الصاعد إلى المبدأ الأول إلى الخير إلى الواحد. والواحد - عند أفلاطون نقطة رياضية ذات بساطة هندسية فهو مفرغ من كل محتوى إذ هو نبع نورانى. ويعطينا أفلاطون صورة حسية ترمز إليه وهي صورة النبع الدائم التدفق والذى ينبثق منه الماء باستمرار في عدة اتجاهات ومع ذلك فلا ينضب ميعته. وكذلك هو - حسب تشبيه آخر - الشمس أو قرص الشمس الذى تلمع منه الأشعة باستمرار دون أن ينتقص منه شيء. أما

صدر الأشعة عنه وهى المخلوقات فلم يكن بإرادته ، بل تم ذلك بالضرورة ، وإذن صدور الموجودات عنه صدور ضرورى . وذلك على حسب مبدأ أفلوطين الذى يقول فيه إن الموجودات السكاملة تلد أو تصدر منها حسب خيريتها موجودات أخرى . فالواحد وهو فى قمة العالم المعقول وهو الخير بالذات تنبض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات ولأن الجود من صفات الخير ، فجوده اقتضى وجود الموجودات . فالوحدة والخير له والجود هى أساس الصدور الضرورى للموجودات .

وقبل أن نعود فنكتشف مرة ثانية وحدات العالم عن طريق الجدل النازل نتعرض للواحد عند أفلوطين .

كيف يفسر أفلوطين الواحد :

يقول أفلوطين إن الواحد واحد من أنحاء عدة فهو واحد فى ذاته وهذه هى وحدة الذات أى أن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء ، وهو واحد أى لا يتعدد أى ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هى الوحدة الرياضية وهو واحد أيضاً لأنه لا تمايز فيه الصفات عن الذات وهو واحد أيضاً لأنه لا اثنين فيه من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجوده .

أما فى الجدل النازل فيعود أفلوطين قاطعاً نفس الطريق بادئاً من المبدأ الأول وهو الواحد ماراً بالآقائم الأخرى - تعود النفس فتزول إلى العقل الكلى وهنا يفسر كيف وجد العقل الكلى . ويقول أفلوطين الواحد ليس عقلاً بل عندما يتجه الواحد إلى ذاته ويرى ذاته فإن إتحامه إلى ذاته ، هذه الرؤيا نتيجتها إيجاد عقل ، ولكننا نسأل كيف يتجه الواحد إلى ذاته وقد أفرغت ذاته من كل شيء ، وجعلناها وحدة ونقطة رياضية ؟ أفلا نحيل هذه الرؤية الواحد إلى الإزدواج

فتعصف بالواقع ، إن أفلوطين لم يوضح لنا حقيقة ذلك بل كان منساقاً بطبيعته الأدبية الشاعرية يصف الواحد وخيريته وصدور العقل الكلى عنه عن طريق هذه الرؤية ، ثم تدسلسل الصدورات بعد العقل الكلى المادى الممتلئ بالمثل فباتجاه العقل الكلى إلى الواحد تتولد النفس الكلية وباتجاه النفس الكلية توجد النفوس الجزئية المنبثقة في الموجودات ، ثم أن هذه النفس الكلية تفيض الهيولى والأصول البذرية، فيصدر عنها الموجودات حسب النماذج في العقل الكلى . والنفس الكلية أيضاً حينما تنظر إلى العقل تحصل على صفاتها فتلد الموجودات التى هى أدنى منها . وهكذا خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت النفس فيها الحياة، وخلقت الشمس والسماء الواسعة والكواكب الإلهية ووضعت فيها النظام ، وحركت حركة دائرية كل ذلك بواسطة النفس . فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس فهى التى تحركها حركة سرمدية (دائمة) وبهذه النفس العالم يشبه الإله ، وكذلك الشمس والكواكب، وإذا كان فبنا نحن عنصر إلهى فهو بسبب هذه النفس ، وقد قلنا إن الموجودات الأرضية تصدر عن النفس الكلية بعد أن تفيض هذه النفس النفوس الجزئية دون أن تنقسم هى إلى أجزاء ، أما اختلاف هذه النفوس في الخلق والأفعال فإنه يرجع إلى تشخصها بالأجسام وهذا رأى أفلاطون وسيقوله ابن سينا فيما بعد .

يبقى أن نبحث عن أصل الشر في العالم ، ما دمتنا قد وصفنا الخير بأنه المبدأ الأول ، فهل يمكن أن نضع الشر مبدأ مساوياً للخير كما هو الحال عند المانوية وعند اتباع المذاهب الفارسية على وجه العموم ؟ - إن أفلوطين يرفض ذلك ولو أنه جعل للشر وجوداً ذاتياً ولكنه قال أنه مطابق للمادة إذ أن المادة شر بل هى الشر بالذات ، وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى في المادة شراً .

ولما كان أفلوطين يعتقد - مثل أفلاطون - أن المحسوسات وهم زائل وأن

المادة لا وجود لها في الحقيقة بل على سبيل المجاز ، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر بالذات في العالم . فالشر إذن رغم أنه مطابق للمادة إلا أنه في الحقيقة يعتبر لا وجوداً إذا ما تعمقنا في أصول المذهب .

وعلى الجملة فإن مذهباً صوفياً كذهب أفلاطون يقوم أساساً على رسم طريق النفس إلى العالم الأعلى لا بد أن يفترض أن الشر ليس له وجود مطلق حتى تشغل الحياة الروحية بسبب وجود مبدأ للشر يعتبر كنقطة خطيرة أمام النفس الصاعدة في تجربتها الروحية .

نهاية الفلسفة الهلينية

الدين والفلسفة :

بعد وفاة أفلوطين نجد الأفلاطونية المحدثة وقد تداخلت خلال قرنين ونصف مع التيارات الدينية والسياسية إلى أن قضت عليها المسيحية .

ويلاحظ أن تعاليم أفلوطين تتضمن نظرة دينية إلى جانب أبعادها الفلسفية النظرية وتميز هذه النظرة بخاصيتين :

١ — الاعتقاد بالوهمية عالم السماء وقدم العالم والاعتقاد بالأصل الإلهي للنفس ورجوعها إلى العالم الإلهي .

٢ — الاعتقاد في السحر والتعاويذ ، وبالقوة الحارقة للطبيعة التي تنسب للشعائر والطقوس الدينية وتجعل من الممكن تحويل كل ممارسة للشعائر إلى فعل سحري . وقد ظهرت في العالم الهلينيستي - في هذه الفترة - طائفة من أصحاب الطلاس والتعاويذ الذين يدعون معرفة الطقوس العملية التي تمكنهم من توجيه التأثير الإلهي متى يريدون وأين يريدون . ويبدو أن انتشار السحر والعرافة إلى هذا الحد قد جعل الناس في خوف دائم وشعور بعدم الأمن في مواجهة أفعال السحرة والمشعوذين ، الأمر الذي دفع بالباطرة إلى إصدار القرارات المتلاحقة لمعاقبة السحرة والمنجمين . بل لقد حاول بعض الباطرة مثل أورليان ٢٧٠ م وجوليان ٣٦٢ م (١) إيجاد أديان رسمية لجميع رعايا الامبراطورية حتى لا يتشتت الإيمان الديني بين الأديان الشرقية وضلالات السحرة والمشعوذين .

ولكن هذه التيارات الدينية المعارضة للنزعة العقلية اليونانية ، صبت جميعا

(١) اعتنق دين عبادة الشمس .

في تساعيات أفلاطون الذي ارتضى وجود الخصائص السحرية في العالم المحسوس فحب . فتجد في المذهب إذن صورة لهذه الانجذابات اللا عقلية جنبا الى جنب مع النظر العقلي الخالص ، وهكذا كان الطابع الذي تميزت به المدرسة في كتابات المتأخرين من أتباعها ابتداء من فورفوروريوس إلى يوحنا الدمشقي مارة بـ يامبليخوس وأبروقلس ودامسكيوس .

° ° °

المدرسة الأفلاطونية المحدثه

في عهدهما الأخير

فورفوروريوس Propyry ٢٢٢ — ٢٠٥ م .

منذ أن تعرف فورفوروريوس على أفلاطون في روما عام ٢٦٣ م كرس حياته لنشر آرائه وتعاليمه فكتب تاريخ حياة أفلاطون ، ومن أهم مؤلفاته كتاب عن المدخل للمعقولات ، وهو يعطينا فكرة عامة عن التاسوعات وعن طبيعة النفس وحقيقة العالم المعقول، وله كتاب « في الامتناع عن أكل اللحم » يظهر فيه ميله إلى الزهد النيشاغوري، ومن رسائله : رسالة إلى مارسيلا الأرملة التي أحبها وتزوجها، ثم رسالة عن « الفلسفة القائمة على الإلهام الإلهي » ، ورسالة « الصور » ، التي يغلب عليها الطابع الرواقي ، وله رسالة « ضد المسيحيين » ، هاجم فيها المسيحية بعنف وقد حفظ لنا ايزوب مقتطفات منها وهو يرى فيها أن الدين المسيحي لم يأت بمجديد غير ما جاء به أسكليبيوس (١) . Asclépios

وبالإضافة إلى هذا ، وضع فورفوروريوس « تاريخا للفلسفة حتى أفلاطون » ،

(١) وهو ابن أبوللون إله الطب عند اليونان والرومان وكان يشفي المرضى ويحیی الموتى كما جاء في الأساطير اليونانية .

وكتاب إيساغوجي ، المدخل إلى مقولات أرسطو ، والمدخل في علم الفلك ،
وحياة فيثاغورس .

وقد انتقد فورفوريوس ، الأفلاطوني المحدث أتيكوس (آخر القرن الثاني
الميلادي) لقوله بأن المادة عند أفلوطين ذات حقيقة مستقلة عن المبدأ الأول ، ورد
عليه قائلاً إن المادة هي الأقدم الرابع أو الأخير مشتقة أيضاً من المبدأ الأول .
وعلى الجملة فقد كان فورفوريوس مؤرخاً للفلسفة وشارحاً لنصوصها
ومدافعاً عن مبادئها في حماس شديد ضد العقيدة المسيحية الصاعدة آنذاك .

أولاً : المدرسة السورية وفروعها في برغامه .^(١)

يامبليخوس :

وند يامبليخوس في خلقية ، وكان يمارس التعليم في عهد دقلديانوس ،
وقسطنطين ، وكان أتباعه يسمونه « بالإلهي » ، فهو القائل : « لا تشك في أي معجزة
إلهية أو في أي اعتقاد ديني » ، وكذلك فقد دعا إلى ضرورة الإستنجاد بالآلهة
لمساعدتنا في التغلب على ضغط حاجتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضي
وكوارثه . وقد كان يامبليخوس يقرأ كلا من أفلاطون وأرسطو ويربطهما
بفيثاغورس ثم يفسر هذا المزيج تفسيراً يتفق مع أديان الشرق وتصوفه والتراث
السحري للعالم القديم ويسمى هذا الخليط اللاهوتي علماً ، مع أنه أقرب إلى
اللاهوت منه إلى الفلسفة . فقد كان الهدف الأخير من تعاليمه هو الوصول بالنفس
إلى الاتحاد بالله ، والوحي الإلهي هو الذي يعلننا كيف نبلغ هذا المقام ، لهذا

(١) The Syrian and Pergamenian School .

فلاسفة المدرسة السورية يامبليخوس : Iamplichus تيودوروس الأسيني Theodorus

of Asina ديكسيوس Dexippus سوبار Sopater أيديسيوس Aedesius

فلاسفة مدرسة برغامه : أيديسيوس الكبادوس Aedesius of Cappadocia

أيزويوس Eusepius - ماكسيموس Maximus - كريسانتيوس Chrysantius

ليونونيوس Liponius - يونايبوس السرديسي Eunapius of Sardes

كان الكهنة أعلى مرتبة من الفلاسفة ، ذلك لأنهم هم حاملو الوحي الإلهي وهم الذين يعلمون الإنسان كيف يرتفع بنفسه إلى مستوى الوجود الأولي مستخدماً أسلوب التطهر بنفسه لتخليص النفس من الجسد وعلائقه الدنية .

ويامبليخوس - مثله في ذلك مثل أتباع المدرسة جميعاً - يقول بتقديم العالم ويدافع عنه في مواجهة فكرة الخلق في الزمان ، وهو يصف القدر بأنه قوة ضاغطة على الإنسان لا يحرره من أسرها سوى تدخل وسيط ، بين ما فوق الإنسان وما تحته . ولا يستغنى الإنسان عن الوسائط - والمادية منها بصفة خاصة - مادام مرتبطاً بالجسد وبالمحسوس ، فهو يتصل بالموجودات العليا عن طريق ماهو أسفل كالطامسات والتعاويذ السحرية .

وعلى الرغم من إيمانه بترات الشرق وأباطيره إلا أنه أقبل على الرياضيات واستفاد من الفكر الوثني القديم على وجه العموم ، وكان يوصي تلامذته في الفلسفة بأن يقرأوا أولاً عشر محاورات لأفلاطون تبدأ من السياسة وتعد بمثابة المرشد الروحي للبتيدي في الفلسفة .

على أننا نلصق في مذهبه تأثيراً واضحاً لنحلة القبالة (١) اليهودية ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق البعض الآخر في سلم الفيض ابتداء من الواحد . وهذا هو الترتيب الذي استعاض به يامبليخوس عن أقاليم أفلوطين الثلاثة ، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقاليم ، بل لقد حلت محلها تماماً ، إذ بينما نجد في الأقاليم اتجاهاً إلى التكثر والتبعثر أو التشتت : من

(١) القبالة عقيدة يهودية قديمة تنصوي على نظرات في الألوهية والخلق وتخطيط العالم متأثرة بالاتجاه الأفلاطوني . ونجد تعاليمها في كتابين هما : كتاب التسكوين وكتاب الأنوار .

راجع Munk, *Système de la Kabbale*, Paris 1842.

Ad. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris 1843.

H. Serouya, *La Kabbale* (Grasset, Paris) .

الواحد إلى العقل ثم إلى النفس ، نلص في ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر في غير انقسام .

وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادئ : مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة ، ومبدأ الصدور أو التمايز (الكثرة) وهو الثنائي وأخيراً مبدأ الرجعة conversion وهو الثلاثي . وتليها ثلاثية ثانية وثالثة وهكذا حتى آخر درجات العالم العقلي نزولاً إلى المادة .

غير أن جميع المراتب الثلاثية التي تلي الثلاثية الوجودية الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة . ثم مايسمح بصدور الكثرة عنها وأخيراً تحصل على مايسمح بالعودة إلى العالم المعقول . ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند يامبليخوس آلهة مرتبون في ثلاث مستويات : آلهة المعقولة الخالصة ثم آلهة مافوق العالم ثم الآلهة الحالين في العالم (١) .

وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا وتنعقد الصلة بيننا وبينهم ، وهم يشكلون ما نسميه نحن بالقدرة الإلهية . أما الواحد أو المطلق عند أفلاطون فهو إله متعال لا يمكن أن نعرفه ، وقد تحلل هو من أى علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله - الإنسان عند المسيحيين . فكان التصورين : الأفلاطوني والمسيحي للإله كانا على طرفي نقيض ؛ ولكن الأفلاطونية المحدثة كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على المرشد فيها أن يسلك طريق التجرد حتى يصل إلى الله ، لهذا فقد كان لزاماً على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائل روحية ومادية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التي لا تشارك أصلاً في الوحدة المطلقة (أى الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد .

(١) هؤلاء هم مثل أفلاطون ، وأعداد فيثاغورس والصور الجوهريّة عند أرسطو .

والواقع أن الواحد عند يامبليخوس ليس هو نفسه تماماً ، الواحد ،
الأفلوطيني ، ذلك أن يامبليخوس أشار إلى نوعين من ، الواحد ، : واحد أولى
وهو فوق جميع المبادئ ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه . أما ، الواحد ، الآخر
فإنه ينطبق على الواحد والخير عند أفلوطين ، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند
يامبليخوس - وهو العقل nous أو الأقبونم الثاني عند أفلوطين - إلى قسمين : عالم
معقول Intelligible وعالم عقول Intellectual ولكل من العالمين ثلاث ثلاثيات .

وتنقسم النفس (الأقبونم الثالث عند أفلوطين) إلى قسمين أيضا .
وفي هذه المرتبة نجد نفوس الملائكة والجن والباطال ، على ما سيفصله أبروقلس .
وأخيرا نجد أن يامبليخوس قد عبر عن تيارات العلوم الخفية التي سيطرت تماما على
آخريات العصر الهلينيستي فدافع عن التنبؤ والتعاويد والطاسمات وعبادة الأوثان
وآمن بالمعجزات والخوارق وبالحواص السحرية الأعداد .

تيودوروس الأسيني :

استمع تيودوروس إلى فورفوريوس ويبدو أنه قد تلمذ أيضا على أبروقلس
وقد شرح الترتيب الوجودي الثلاثي عند أبروقلس ويامبليخوس والذي يقابل
على المستوى الأعلى : الوجود والفكر والحياة أو العالم العقلي وعالم العقول
والصانع الأفلاطوني .

ونجد بعد ذلك عدداً من تلاميذ يامبليخوس منهم أو ديسيوس وسوباتر
وقد خلف الأول أستاذه يامبليخوس على زعامة المدرسة أما سوباتر فقد كان
ذا مقام كبير في بلاط الإمبراطور قسطنطين الأول ولكنه أعدم فيما بعد .
وآخر أتباع المدرسة الفيلسوف ديسيوس الذي شرح ، المقولات ، معتمداً
على فورفوريوس ويامبليخوس .

مدرسة برغامة : Pergamum

وقد ظهر في برغامة فرع للمدرسة السورية أسسه إيديسيوس الكبادوسي

وانتسب اليه عدد من مثقفي الامبراطور جوليان (٣٢٢ - ٣٦٣ م) وهم :
إيزوبيوس ، وما كسيموس وكريسانتيوس .

وكذلك كان الخطيب فيونيوس - وهو من مثقفي الامبراطور أيضا - من
أشد المعجبين بـ يامبليخوس ، وبالمدرسة الكلية وقد هاجم المسيحية بعنف ، وله
كتاب « ضد المسيحيين » .

وأخيرا نجد يونا بيوس السارديسي وهو آخر فيلسوف في الفرع البرغامى ،
وكان مهتما بوضع تاريخ للفلاسفة وبصفة خاصة للحركة السفسطائية مع استمراره
في التأمل على طريقة المدرسة .

ثانيا : مدرسة أليسيا : (١)

ثامسطيوس - بلوتارك - سوريانوس - أبروقلس - مارينوس -
دمسكيوس - سمبليقيوس .

لاحظنا كيف أن الأفلاطونية المحدثة قد انحدرت إلى السحر والتنجيم والعرافة
في المدرسة السورية على يد يامبليخوس وخلفائه ، ولكن المدرسة في أثينا حاولت
أن تلتزم - إلى حد ما - بالروح اليونانية الأصيلة لا سيما بعد عودة المدارس
الفلسفية إلى دراسة كتب أرسطو في القرن الرابع الميلادي ، وبذلك أصبحت
أثينا مركزا للدراسات الأرسطية ، وكان لهذا الاتجاه أكبر الأثر في نمو الروح

(١) Plutarch son of Nestorius—Thamestius وهو المعروف عند العرب
باسم بلوطرخس صاحب كتاب « الآراء الطبيعية » وقد نشرت ترجمته العربية مؤخرا - Syrianus
وقد ورد اسمه في عبارة مقتضبة في حكمة الاشراق للسهروردي الاشراقي حيث يقول : « يمتنع
الرد على الرمز كما قال سوريانوس » - Damascius — Marenus — Proclus وهو
المعروف عند الإسلاميين باسم يوحنا الدمشقي — Simplicius .

العلية في مواجهة الخرافات والأساطير والغيبيات الدينية التي التاثت بها الفلسفة على يد يامبليخوس .

ويقابلنا من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في أثينا في النصف الثاني من القرن الرابع الشارح والفيلسوف لامسطيوس . وقد شرح كتب أفلاطون وأرسطو، وحاول الجمع بينهما حسب تقاليد المدرسة (١) .

وفي هذه الفترة (نهايات الرابع ثم الخامس والسادس الميلادي) وضعت المدرسة الخطوط الأولية لمذهب الفيض الذي سيخرجه الإسلاميون والمسيحيون فيما بعد (٢) .

وفي بداية القرن الخامس الميلادي نجد بلوتارك (قنوطرخس) - وهو ابن لسطوريوس وقد توفي عام ٤٣١ أو ٤٣٢ م - يصبح رئيساً للمدرسة وقد عرف عنه أنه كان يمارس السحر والطلسمات أي العلوم الخفية على اختلاف موضوعاتها وكان والده لسطوريوس ذائع الشهرة في هذا المجال .

وبالإضافة إلى هذا فقد كان بلوتارك معلماً بارعاً وشارحاً متمكناً لأفلاطون وأرسطو وقد اهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية وإدماجها في النفسيات الأفلاطونية فلم تكن ثمت فواصل ظاهرة عند الهلانيستين عموماً بين المذاهب المختلفة حتى ولو كان التعارض بينها ظاهراً وقائماً بصفة أساسية كما هو الحال بالنسبة لكل من أرسطو وأفلاطون .

وخلف بلوتارك على زعامة المدرسة زميله سوريانوس المتوفى عام ٤٣٠ م

(١) وقد تأثر الإسلاميون بهذا الاتجاه ونجد صورة له في كتاب الفارابي « الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو » .

(٢) وهو مذهب يجمع بين أرسطو والفلسفة الصوفية عند يامبليخوس المتأثرة بأفلاطون وأفلوطين .

وقد امتدح أبروقلس هذا الأفلاطوني الكبير مع أنه شرح أرسطو وجعله مقدمة لدراسة أفلاطون وضم إليه تعاليم الفيثاغورية الجديدة وإلهيات الكلدانيين . وعلى العموم فقد كان اللاهوت محور تفكير سوريانوس على الرغم من إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين .

أبروقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م) : وتولى أبروقلس البيزنطى زعامة المدرسة بعد سوريانوس ، وكان تلميذا لبوتارك وقد ولد عام ٤١٠ م فى القسطنطينية ونشأ فى ليقية ثم ارتحل إلى أثينا فى سن العشرين ومات عام ٤٨٥ م .

وقد كان تسكوينه العقلى يستند إلى مصدرين : النزعة المدرسية التى تلقاها من فلسفة أفلوطين - ثم التيارات الدينية وهى ترجع إلى يامبليخوس .

وعلى الرغم من اتجاه أبروقلس إلى النظر الفاسفى الخالص بدرجة أكبر من يامبليخوس وأقرانه ، إلا أنه كان منساقا مع تيارات الوحد وعلوم الطلسمات بل لقد اعتقد أنه قد تقمصته روح نيقوماخوس الفيثاغورى الجديد ، وأنه بعد نفسه وعاء مستقبلا للوحى الإلهى . وعرف عنه تحمسه الشديد فى ممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها ، وتقديسها للأشعار الأورفية وإلهامات الكلدانيين وما شابه ذلك . ويلاحظ أن أبروقلس وقد تجملت لديه تيارات الفلسفة مع تيارات الدين فى عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التليفقية المستحكمة التى انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهلنستى والتى ستنتقل فيما بعد وتتداولها الأجيال التالية لذلك العصر .

مذهب أبروقلس : إن أساس المذهب عند أبروقلس هى ثلاثيات يامبليخوس الوجودية بحيث أنه يتعذر - فى كثير من المواضع - التمييز بين موقف كل منهما فترى أبروقلس يخضع مذهبه لدورة ثلاثية كتلك التى أشار إليها يامبليخوس وهى الوحدة ثم صدور الكثرة عنها وأخيرا عودة الكثرة إلى الوحدة . فكل ما هو موجود إنما يصدر عن موجود لا يلبث أن يعود إليه :

١- — ففي قمة الوجود نجد الواحد The One وهو الوجود الأول وهو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم وليس هو الواحد عند أفلوطين بل هو أعلى من الواحد ، وهو علة دون أن يكون علة وهو ليس وجودا أو لا وجود .

٢ — أما العقل Nous الاقنوم الثاني عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاثة مراتب :

أ — مرتبة المعقول intelligible ونجد بها الوجود اللامتناهى ثم الغاية أو الصورة ووحدهما في المتناهى .

ب — مرتبة المعقول الحاصل على الفكر Intellectual-Intelligible ونجد بها القوة والوجود ووحدهما الحياة المعقولة .

ج — وأخيرا مرتبة ما هو حاصل على الفكر Intellectual ونجد بها الفكر الثابت ثم الفكر في حركته أى الإدراك الحسى ووحدهما أى الفكر المتأمل .

وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الأولى الفائقة للطبيعة : فالأولى تكشف عن الوجود وعن وحدة الأول الدائمة أما الثانية فإنها تكشف عن خصوبته التى لا تنضب أى عن حياته .
والثالثة تكشف عن كماله اللامتناهى أى عن تأمله .

ويقسم أبروقلس المرتبتين الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات أما ثلاثية الفكر فإنها تنقسم إلى سبع ثلاثيات . وينتهى أبروقلس إلى تسمية أفراد هذه الثلاثيات باسم الآلهة ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية .

٣ — وكذلك النفس وهى الاقنوم الثالث عند أفلوطين ، نجد أبروقلس يضع لها ثلاث مراتب : مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية . والمرتبة الأولى (الإلهية) تنطوى تحتها ثلاث مراتب للنفس : مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة - مرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة ثم مرتبة الآلهة الحرة فى العالم وهى : آلهة النجوم والكواكب وآلهة العنصریات .

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى : آلهة هي ملائكة وآلهة هي جن ثم آلهة أبطال . وأخيراً نجد مرتبة النفوس الثالثة وهي النفوس الإنسانية التي تحل في الأجسام مؤقتاً . والنفوس بصفة عامة ذات طبيعة أثرية نورية .

٤ — وأما المادة وهي الأقنوم الرابع عند أفلوطين والذي جعلها مخلوقة من النفس، فإن أبروقلس يشتقها مباشرة من اللاحدود الذي يضاف إليه المحدود فيكون منها الخليط . وهذه ثلاثية معقولة نجدها عند أفلاطون في محاوره فيليبوس حيث نجد « الخليط » إشارة إلى صدور الكثرة من الواحد . والمادة ليست شراً عنده كما يرى أفلوطين، كما أنها ليست خيراً أيضاً بل هي محايدة .

وأبروقلس يتفق مع أفلوطين في يحمل آرائه الطبيعية ويقول بقدّم العالم مثله ويهاجم القول بخلق العالم في الزمان موجهة نقده إلى المسيحيين بصفة خاصة قائلاً : ماذا عسى أن يكون قصد الله من خلق العالم ؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخي اللامتناهية بعد أن وجد أن خلقه له أكثر كمالاً من عدم خلقه ؟ وهو قبل خلقه للعالم : إما أنه كان يجهل ذلك أو يعلمه ؟ والقول الأول ظاهر البطلان . أما الثاني فإنه إذا كان يعلم ذلك فلماذا إذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذي خلقه فيه بالفعل ؟ .

هذا هو تخطيط الوجود العقلي والمادي عند أبروقلس يبدأ من مطلق في ذاته دائم الفيض لا يمكن لنا معرفته وهو أسنى من الوجود ومن الفكر - وهو فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بوسائل خارقة للطبيعة - والعلوم الخفية ومن بينها علم الطلسمات - هي وحدها التي تكشف لمريديها عن جوانبه . فالعلم إذن محتاج لحقائق الدين لإدراك ما هو فائق للطبيعة والوصول إليه .

إذ أن غاية النفس هي الاتحاد بالله ، وكل علم أسمى إنما يعتمد على الإشراف الإلهي ، ونحن نبليغ مقام الألوهية بالإيمان وليس بالنظر العقلي ، وهكذا كان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا كما في المدرسة السورية على السواء ، مع ميل ظاهر إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا بصفة خاصة .

ويلاحظ من ناحية أخرى بأن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت طابعها النهائي على يد أبروقلس وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق ، وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلته إلى متاهات السحر والأساطير .

ولم تظهر في المدرسة بعد ذلك وجوه ذات امتياز فكري ملحوظ ، وكانت المدرسة حينذاك تجمع شمل آخر حلقات المثقفين الوثنيين في العالم الهلينيستي . فنجد على زعامة المدرسة بعد أبروقلس ، الرياضي مارينوس ثم تليذه دمسكيوس حوالي ٥٢٠ م الذي وضع كتاب « المبادئ » ، وكتاباً عن حياة إيزيدور (٢٢١/٢٢٧ م) وكان من أقرباء يامبليخوس ومن أشد المعجبين به .

رفض دمسكيوس ترتيب أبروقلس لثلاثيات الوجود وقال بأن العالم الحسي ليس مطابقاً تماماً للعالم المعقول بل هو جزء صغير جداً مقتطع من عالم المثل ، ويرى بأن الصدور والرجعة لا يكونان إلا للمعقولات فقط . وفي قمة الترتيب عنده يوجد الواحد وهذا مبدأ خارج الوجود ولا صلة له به . ومراتب الصدور عنده تبدأ من الواحد المتكرر وتتم بالكثرة المندرجة في وحدة ، وأما المراتبة الثالثة فهي مرتبة الكثرة والوحدة معا .

وجاء بعد دمسكيوس تليذه سيمبليقيوس الذي تليذه أيضاً على أمونيوس بن هرمياس السكندري . وله شروح على أرسطو لا تخرج عن الطابع الأفلاطوني المحدث .

أغلاق مدارس الفلسفة ؟

وبعد أن انتشرت المسيحية وحققت الكنيسة انتصاراً ساحقاً على تعاليم الوثنية أصدر الإمبراطور جوستينيان قراره بإغلاق مدارس الفلسفة الوثنية في الإمبراطورية عام ٥٢٩ م ، وقد مر هذا القرار دون أن يثير اهتمام الجمهور ، فقد كانت هذه نهاية محتومة للفكر اليوناني بعد أن رضح لتيارات دينية شرقية ذات طبيعة معارضة لطبيعته العقلية النظرية .

ويقال إن دمسقيوس هاجر إلى فارس مع ست من رفاقه كان بينهم سمبليقيوس ولكنه قفل راجعاً إلى أثينا وهو يحمل شعوراً بالآلم والاستياء . وبعد منتصف القرن السادس لليلاد لم يبق أحد من المثقفين خارج الكنيسة بل انضم الجميع إليها .

ثالثاً : مدونة الإسكندرية (١)

هيباثيا - سينسيوس القورينائي - هيروكليز السكندري - اسكليودوتوس -
أمونيوس - يوحنا الفيليبوني - نيمسيوس - اسطفانوس السكندري .

على الرغم من أن الإسكندرية ظلت على علاقات وطيدة مع أثينا إلا أنها تميزت عنها بطابع خاص في نشاطها الثقافي الحضاري . فبينما أوغلت مدرسة أثينا في التصوف والعلوم الخفية - متأثرة في ذلك بالمدرسة السورية - نجد مدرسة الإسكندرية وقد التزمت جانب دراسة العلوم بصفة عامة والرياضيات بصفة خاصة وكذلك ممارسة الطب القديم مع الاهتمام الشديد بمنطق أرسطو كأداة للاستدلال

(١) Hypatia daughter of Theon - Synesius of Cyrene -

Hierocles of Alexandria - Asclepiodotus - Ammonius son of Hermias - Olympiodorus - Joannes philoponus - Nemesius -
Stephanus of Alexandria -

العقل في مجال العلوم ، هذا فضلا عن الشروح والتعليقات التي تناولوا بها كتب أرسطو وأفلاطون .

وقد ظهر في المدرسة علماء مثل هيثايا ابنة الرياضي تيون وقد أعدمها الشعب في الإسكندرية فيما بعد عام ٤١٥ م ويقال إنها شرحت أفلاطون واهتمت بالنواحي العلمية في المدرسة .

ويلاحظ أن الأفلاطونية المحدثة - رغم معارضة المسيحية لها كفلسفة وثنية - إلا أنها لم تلبث أن تلاقت مع العقيدة المسيحية في هدوء بعد زوال آخر معارقل الفكر الفلسفي ، فظهر من بين المسيحيين من اعتنق المذهب الفلسفي السائد فيما بعد . ونجد من المتأخرين في مدرسة الإسكندرية سينيسيوس (١) و هيريوكليز (٢) ، و اسكليودوتس (٣) و أمونيوس (٤) و ألمبيدورس (٥) و يوحنا الفيليبوني (٦)

(١) انتخب أسقفاً مسيحياً في عام ٤١١ م وكانت له مراسلات مع هيثايا في المسائل العلمية ، وكانت له مؤلفات فلسفية وتمثل في شخصه صورة الإلتقاء بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة .

(٢) لا يجب الخلط بينه وبين سميث هيريوكليز الرواق وكان هيريوكليز الكندي تلميذاً لبونارك زعيم المدرسة الأثنية . وكان يرى أن الكون خلق من عدم . وهذه فكرة غير يونانية وقد حشد خليطاً من الآراء للاستدلال على صحتها ، فاستخدم عناصر أفلاطونية ومشائية ورواقية مع إيمان بالقدرة الإلهية وبقاء المبادئ الأخلاقية ، وبالإضافة إلى هذا فقد تأثر بالأفكار اليهودية والمسيحية .

(٣) كان عالماً طبيعياً ورياضياً عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي ، عُرف باعتدال آرائه مع أنه لم يكن متحرراً تماماً من الاعتقاد الصوفي في المهجرات .

(٤) كان تلميذاً لأبروتلس وعلم في الإسكندرية ، كُفِّر لكتب أفلاطون وأرسطو .

(٥) كان تلميذاً لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة في الإسكندرية .

(٦) كان تلميذاً لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سبليقيوس والأفلاطونيين المحدثين جميعاً أقولهم بقديم العالم ، ودافع عن حدوث العالم وخلقته .

ونيمسيوس^(١) أسقف عميزا في فينقيا . وأخيراً نجد اسطفانوس الذى استدعى إلى جامعة القسطنطينية فى عهد الإمبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١ م) ومنذ ذلك الحين انتهى عهد الأفلاطونية المحدثة الوثنية وبدأت مسيرتها الجديدة فى القرون الوسطى المسيحية وعند الإسلاميين بوساطة السريان .

° ° °

تعقيب : خاتمة

إنهى بنا المطاف إلى إغلاق مدارس الفلسفة القديمة ، وتكون الفلسفة اليونانية قد قطعت فى مسيرتها التاريخية اثنى عشر قرناً منذ أن برزت لأول مرة عند اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد إلى أن خبا نورها فى القرن السادس الميلادى فيما كان يعرف بالعالم الهيلينستى ، ولقد عرضنا لهذه الظاهرة التاريخية - وليدة العقل الإنسانى - وثمره قدرته على التحليل والتركيب والاحتكاك بالعالم الخارجى وبالذات الإنسانية وبذرى الوجود العليا ، وتبعنا مراحلها منذ نشأتها إلى قمة عصر الازدهار وإنهينا أخيراً إلى مرحلة الذبول والانحطاط . وفى هذه المراحل الثلاث قطع الفكر اليونانى الطريق المؤدى من الأسطورة إلى الكلمة Logos معتمداً على قدرة العقل الإنسانى وحده .

وقد سار على هذا الدرب السابقون على سقراط ثم أفلاطون وأرسطو هؤلاء الذين أقاموا مذاهبهم على أساس من العلم ، ونجد سقراط وكذلك المدارس السقراطية الصغرى والأيقورية والرواقية يقيمون سلوك الإنسان الأخلاقى على أساس معرفته .

(١) كان كتابه « حول طبيعة الإنسان » يمثل تياراً غيبياً صوفياً للفلسفة اليونانية بدأه بوزيدونيوس الرواقى .

وعلى أى حال فقد كانت سلطة العقل وإستقلاله عاملا جوهرياً فى تطور الفكر الفلسفى عند اليونان وإزدهاره .

ولكن هذه النزعة العقلية الفريدة لم تلبث أن اصطدمت بتيار دينى قادم من الشرق تمثل فى الديانة الأورفية التى تعتمد على وحى إلهى وترفض البرهان العقلى وتقول بثنائية الجسد والروح أو المادة والعقل أو العالم والله . وكانت الأورفية تمثل أكبر غزو ثقافى شرقى دينى للفكر اليونانى الفلسفى ، ولكن هذا الفكر حاول إمتصاصها وإعطائها الصبغة اليونانية وذلك بهضمها وإقامتها على أسس عقلية ، وقد تمثل هذا فى جهودات فيثاغورس وأبنا ذوقليس وأفلاطون . ومع ذلك فقد ظلت الأورفية عنصراً غريباً دخيلاً على الفكر اليونانى .

وفى خىلال العصرين الهلينستى والرومانى إزداد التحام الثقافتين الشرقية واليونانية وتداخلت مكونات كل منهما مع الأخرى فأصبح الشرق هليينيا والعالم الهلينى شرقياً . وقد عبر عن هذا الإتجاه الفيلسوف الرواقى بوزيدونيوس الذى جمع بين الفلسفة والدين فى نطاق الرواقية .

والواقع أن موجات الشك العنيفة التى أصابت الفلسفة فى الصميم فى العصر الهلينستى وقطعت عليها طريق التطور الصحيح ، فعلى الرغم من أنها حاولت جاهدة أن تشق طريقها بما لفقه من فيثاغورية جديدة وفكر يهودى متأغرق وأفلاطونية محدثة ، إلا أن تيار التصوف الدينى - وقد كان أشد عنفاً وأكثر قبولا عند الناس ولا سيما فى عصر من عصور الظلام والجهود الفكرى - أخذ يكتسح أمامه كل شئ لى يصب فى الفلسفة ومذاهبها بدون أى عائق يقف أمامه .

ومع ذلك فإننا نعجب بمذهب أفلوطين لأنه آخر المذاهب التى حاولت إحياء النزعة العقلية اليونانية القديمة ، وذلك على الرغم من أنه يحمل فى طياته طابعاً غير

يوناني بتأثير مرحلة الذبول ، ونلاحظ هذا التأثير بوضوح عند خلفائه : ففي عهد كل من يامبليخوس وأبروقلس تحول المذهب الفلسفي إلى إستخدام العقل وأساليبه لدعم المواقف الدينية وإظهارها بمظهر عقلي مقبول بعد أن كان الاتجاه السائد عند اليونان يستهدف البحث التجريبي وإحلال النظر العقلي محل الأساطير والافكار الدينية .

وعلى هذا فقد إستبدل الهلينيستيون العقل الفلسفي بإلهامات الوحي وأحوال الجذب ومرامم الدين وطقوسه وإتجاهه إلى المطلق الغيبي الذي لا يدرك بالعقل بل بالشعور . وبذلك ذابت الفلسفة اليونانية في محيط الدين الواسع الضخم . وقد تم هذا التطور في مجال المعرفة والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق ، فتجد الأروفية وقد تنقلت إلى اليونانيين الزهد وهو معارض لطبائعهم ، وكذلك فكرة الخلاص أى خلاص النفس من ربة الجسد ، فقد فهم سقراط الخلاص بمعنى autarkia أى إعلاء الإرادة الإنسانية وإكتفائها بذاتها وسيطرتها التامة على الجسد لترويضه وتوجيهه نحو الخير في حرية وعدم إلزام ديني أو خارجي إستناداً إلى التطابق بين الإرادة والمعرفة - هذا مع إستمرار الوجود الجسدي - فالضغط على حاجات الجسد ليس معناه القضاء عليه وإختزال وجوده . وقد تحولت فكرة الخلاص عند الأروفية وجرفت في طريقها فكرة الخلاص السككية القائمة على الإستقلال الفردي - واتجه هذا التيار الصوفي الشرقي لكي يصب كله في نظام الرهبنة المسيحية .

وقد أختفى أيضاً إلى غير رجعة التصور اليوناني لدولة المدينة بعد أن قامت الدولة الرومانية على أنقاض المدن اليونانية القديمة والتهمت في إمبراطوريتها العالم القديم كله على وجه التقريب بحيث أصبحت هذه الدولة صورة مبتسرة لفكرة الدولة العالمية عند الرواقين ، تلك الفكرة التي سيكون على المسيحية التبشير بها

فتقيم كنيسة عالمية تجمع أصحاب العقيدة الواحدة في دولة واحدة ، أو يظهر الإسلام فيجمع أصحاب الإيمان الواحد من المسلمين في دولة إسلامية واحدة .

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفي عند اليونان لم يكتب له السير في طريق التطور الناضج بعد أن خرج من دائرة المجتمع اليوناني الخالص ، فكأنه لم يستطع الحياة في تربة غير مهيئة لنموه فلم يلبث أن ضمر وتضامل وأصابه الذبول والشيخوخة إلى نهاية العالم القديم .

وسنرى في الأجزاء التالية من هذا الكتاب كيف أحيا المسلمون والمسيحيون هذا الفكر القديم ومدى ما أسهموا به في تطوره في العصر الوسيط ثم مدى الاستفادة المحدثين من التجربة الفكرية الفريدة عند اليونان .

نصوص مختارة

(١)

من

تاسوعات أفلوطين

- ١ — التاسوعة الرابعة — المقالة السابعة
- المقالة الثامنة
- ٢ — التاسوعة الخامسة — المقالة الأولى
- ٣ — التاسوعة السادسة — المقالة التاسعة (١)

١ — ترجمة أستاذنا المرحوم يوسف كرم مع إضافة بعض تعديلات ، وتعليقات في
بعض المواضع .

التاسوعة الرابعة

المقالة السابعة

في خلود النفس

١ — هل كل إنسان خالد ، أم هو بآمره فان ؟ أم أن أجزاء معينة منا تنتهي إلى الفساد والقناء بينما البعض الآخر الذي هو نحن بحق يظل على الدوام باقيا ؟ في وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث في أمر طبيعتنا .

فلا شك أن الإنسان ليس موجوداً بسيطاً ، بل له نفس وله أيضاً جسم ، سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر . فلنسلم إذن بهذا التقسيم ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

إن الجسم ذاته مركب ، ولهذا فإن العقل يدلنا على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً ، كما أن الإحساس يراه مفككاً متحللاً خاضعاً لمختلف ضروب الفساد بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله . وأن الأجسام ليفسد بعضها وبعضاً ويحمله جسماً آخر ويؤدي به إلى الفساد وخاصة عندما لا تعود النفس التي تجمع بينهما بالصحة قائمة في كتلتيهما . وحتى لو تأملنا الأشياء التي هي واحدة بالفطرة فلن نجد لها واحدة بحق إذ أنها تنقسم إلى صورة وهيولى وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام البسيطة ذاتها بالضرورة . ثم إن لهذه الأجسام من حيث هي أجسام حجباً وهي تنقسم وتتجزأ إلى دقائق وبهذا تتعرض للفساد .

وإذن فان كان الجسم جزءاً منا فنحن لسنا بآمرنا خالدين . ومادام الجسم أداة فينبغي أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب . ولكن أهم ما في الإنسان أي الإنسان ذاته هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة ، وفي الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس .

٢ — فما طبيعة تلك النفس إذن ؟ إن كانت جسماً لكانت قابلة للفساد التام إذ أن كل جسم مركب ، وإن لم تكن جسماً بل طبيعة أخرى فلا بد أن نبحث

تلك الطبيعة إما على نفس النحو أو على نحو آخر . ولكن علينا أولاً أن نبحث
إلام يتحل هذا الجسم الذى هو النفس لو كانت النفس جسماً ؟ فما دامت الحياة
تنتمى إلى النفس ضرورة فإن هذا الجسم الذى هو نفس لو كان مركباً من جسمين
أو أكثر فلا بد : إما أن يكون لكل منهما - أو لكل منهم إن كانوا أكثر
من اثنين - حياة كامنة فيه أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة أو ألا يكون
لأى منهما حياة . فان كانت الحياة تنتمى إلى واحد من هذه الأجسام فهو النفس
ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى إليه الحياة فى ذاته ؟ إن
النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية . وإن اتصف
أحدهما بالحياة فما هى إلا حياة مستفادة . على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه (١)
أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس وإنما أجسام وأجسام
غير حية . ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة فن المحال أن تنشأ
الحياة من تجمعها . وإن كان لكل منها حياة فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب
النفس من أكثر من جسم واحد . ولكن الأكثر من ذلك استحالة إن تنشأ
الحياة من تجمع الأجسام وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل .

وقد يقال : أجل ولكن أليس هذا المركب مزيجاً ؟ (والمزيج هو علة الحياة).
فيلزم عندئذ أن يكون ثمة منظم وعلة للمزيج وهذه العلة هى التى تكون
لها مرتبة النفس . إذ أنه لولا النفس التى فى السكون لما وجد فى الواقع جسم مركب
بل ولا جسم بسيط مادام الجسم يدين بوجوده إلى المبدأ العاقل فى تلك النفس
وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتى إلا من نفس .

٣ - فان قال قائل إن الأمر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات
أو أجزاء لا تتجزأ فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا رأى مادام لا يمكن

(١) حتى عهد أفلاطون كان القول بالعناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائداً بل إنه لم
يزعزع : إلا بعده بوقت قليل .

أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة - التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد - أى تداخل أو تعاطف بينما النفس متعاطفة مع ذاتها . وفضلا عن ذلك فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم (١) .

ولكن قد يقال إن الجسم بسيط وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها - إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة - وإنما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة . ويترتب على ذلك أن يقال إن هذه الصورة جوهر وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس بل أحد هذين الحدين . وهذا الحد ليس جسما - إذ لو كانت تداخله هيولى فستحلها على نفس النحو - أو يقال إن الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهرًا وعندئذ ينبغي أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى إذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة أو تجلب لها نفسها . فينبغي إذن أن يوجد شيء يهب الحياة . فإن لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أى جسم بعينه فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجا عن كل طبيعة جسمية ومغايرا لها . إذ أنه لو لم توجد قوة النفس لما وجدت الأجسام ذاتها . فطبيعة الأجسام هي أن تتحول وتكون في حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام لفتى الجسم في الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس إذ يلاقى هذا الجسم مصير الباقيين مادام الجميع لا ينظرون إلا على هيولى ، أو أنه بالآخرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شيء في مرحلة الهيولى لو لم يكن هناك شيء يضافى عليها صورة . بل ربما لم تسكن الهيولى ذاتها لتوجد اطلاقا ، ولو كنا نعهد إلى جسم بضم أجزاء هذا الكون وننسب إلى جسم كالهواء أو النفس • souffle • مرتبة النفس بل وإسمها لفتى هذا الكون إذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها في ذاتها أية وحدة . فما دامت كل الأجسام منقسمة

(١) ينتقد أفلاطون هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين بوجه خاص . مستخدما حجج

فكيف نعهد بالكون إلى واحد بعينه منها دون أن يؤدي ذلك إلى أن نجعل من الكون موجودا غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأي نظام يكون في النفس . *souffle* . الذي يدين إلى النفس بنظامه ؟ وأي عقل فيه وأي فهم ؟ أما إن كانت النفس موجودة لاستخدمت كل ذلك من أجل تسكين عالم وموجودات حية ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع . فبدون النفس لا يكون شيء على الإطلاق ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر إليه .

٤ — ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعني الرواقين) بهذه الحقيقة ، وهي أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى من هذه الأجسام ، مادام النفس في رأيهم عاقلا ونارا عاقلة . ولكن ، ما أعجب قولهم إن خير ما في الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب بالآخرى هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل ، وما المكان الذي ينبغي أن تحتله الأجسام بين قوى النفس ؟

فإن قالوا إن الحياة والنفس ليسا سوى نفس فما هو إذن في نظرهم ذلك ، الحال من أحوال الوجود ، الذي طالما قالوا به والذي أهابوا به هنا ، مضطرين إلى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام ؟ فإن لم يكن كل نفس نفسا مادام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية وإن كانت النفس في نظرهم مع ذلك هي النفس ولكن على حال آخر من أحوال الوجود فإنهم سيقولون إما بأن حال الوجود هذا أو الميل هو وجود حقيقي ، أو بأنه ليس شيئا على الإطلاق . فإن لم يكن شيئا على الإطلاق لوجد النفس وحده ولما كان ، حال الوجود ، هذا لفظا فحسب . ويترب على ذلك أن يقولوا إنه لا شيء يوجد ما خلا المادة وأن النفس والله ليسا سوى الفاظ وأن المادة توجد وحدها . ولكن إن كان ، ميل ، الموجود شيئا آخر غير ، حامله ، ومادته ، وإن كان يوجد في المادة مع كونه هو ذاته لاماديا لأنه

ليس مركبا من المادة ، فهناك إذن عقل ليس جسما ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم .

وفضلا عن ذلك فتبعا للأسباب السابقة يكون القول بأن النفس جسم معين أمرا لا يقل عن ذلك امتناعا . إذ أنها لو كانت كذلك لكانت جسما حارا أو باردا صلبا أو ليناً سائلا أو يابسا أسود أو أبيض أى له كل الخصائص التى تنتمى إلى صفات الجسم . فإن كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً لسخن فقط وإن كان جسما باردا برد وإن كان خفيفاً خفف وإن كان ثقيلاً ثقل وإن كان أسود سود وإن كان أبيض بيض - مادامت النار ليس من شأنها أن تبرد ولا البارد أن يسخن . على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية وتقوم فى الحيوان الواحد بأفعال متضادة فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى وتكثف وتخلخل وتبيض وتسود وتخفف وتثقل . ولوصح قولهم لما وجب أن تحدث إلا أثرا واحدا تبعا لكل صفة من صفات جسمها وبخاصة تبعا للونها ولكن الواقع أنها تحدث آثارا عديدة .

هـ - ومن المعلوم ان كل جسم ليست له سوى حركة واحدة فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة لا حركة واحد لو كانت النفس جسما ؟ إن من الأفعال المختلفة ما يتم باختيار إرادى ومنها ما يتم بواسطة مبادئ عاقلة . ولكن لا الاختيار ولا المبادئ العاقلة ينتمى إلى الأجسام مادامت تلك المبادئ تنطوى على فروق . أما الجسم فهو واحد وبسيط ولا يشارك إلا فى المبدأ الذى يضافى عليه صفته المتميزة ككونه حارا أو باردا .

وفضلا عن ذلك فمن أين تأتى الجسم القدرة على إنماء جسم آخر منه بالتدريج إلى حدمعين ؟ ان له القدرة على النمو لا على الإنماء الا اذا قلنا بواسطة النفس التى تستخدم جزءاً من السكّلة المادية لتحدث بواسطة النمو . فان كانت النفس جسما وان كانت تنمى جسما فينبغى أن تنمو هى ذاتها وواضح ان ذلك يكون باضافة جسم

مشابه لها ان كان يتعين ان تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه . على أن الجزء المضاف سيكون إما نفسا أو جسما غير حى . فان كان نفسا فنأين يأتي وكيف يدخل وكيف يضاف ؟ وان كان غير حى فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوخدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى تصدرها الجزء الأول وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الأخرى ؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى نتركب نحن منها : إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء دون أن تظل فى هوية مع ذاتها . وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف نتعرف على أقربائنا إن كانت نفوسهم غريبة عنا تماما .

إنهم يقولون إن النفس جسم غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة ليس مماثلا للكل ؛ وعلى ذلك فاما أن يكون للنفس مقدار معلوم بحيث أنها إذا نقصت لم تعد نفسا مثلما تتحول كمية معينة بالطرح إلى كمية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كما هو من حيث الكيف وعندئذ تختلف من حيث هى جسم عنها من حيث هى كيف ، ولكنها تستطيع بكيفها الذى هو مختلف عن كها أن تحتفظ بهويتها . فلنسأل أولئك الذين يؤكدون ان النفس جسم : هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد هو نفس كالمجموع ؟ وهل جزء الجزء هو أيضا نفس كالمجموع ؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئا إلى ماهيتها مع ان الواجب أن يضيف مادامت كما . ثم أن النفس تكون كلها فى مواضع عديدة بينما ان من المحال على جسم ان يكون كله فى مواضع متعددة أو أن تكون اجزائه فى هوية مع الكل .

فان قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفسا فعندئذ سيكون قوام النفس اشياء غير حية . وفضلا عن ذلك فان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين

الأكبر والأصغر لما أعاد ما يخرج من هذين الحدين نفساً . ومع ذلك فمتى ما يولد
توائم أو عدد كبير من الصغار - كما في بقية الحيوانات - في ولادة واحدة ومن
بذرة واحدة فإن البذرة تنقسم عندئذ إلى مواضع عديدة ويكون كل واحد من
أجزائها كلاً . وهذه الظاهرة تكفى لاقتناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود
الذي يكون الجزء منه في هوية مع الكل يعلو في ماهيته على الوجود الكمى وينبغي
أن يسكون بالضرورة بغيره . فنحن لو نزعنا عنه الكم لظل مع ذلك كما هو
لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف .
فالنفس إذن ليس لها كم .

٦ - ولو كانت النفس جسماً لما كان هناك احساس ولا فكر ولا علم ولا
فضيلة ولا امانة بوجه عام وذلك يتضح بما يلي :

ينبغي على النفس لكي تحس شيئاً ما أن تسكون واحدة وإن يدرك الشيء كله
بواسطة موجود واحد حتى لو وردت تأثيرات عديدة بواسطة أعضاء كثيرة
من أعضاء الحس وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة أو كانت الإحساسات
المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة كما في ادراك الوجه مثلاً : إذ ليس ما يرى
الأنف شيء وما يرى العينين شيء آخر بل أن شيئاً واحداً هو الذي يدرك كل
الملامح دفعة واحدة . فإن كان أحد التأثيرات يأتي عن طريق العين وآخر عن طريق
الأذن فلا بد من وجود شيء واحد يصل إليه كلاهما معاً . إذ كيف كان يمكن
القول أن هذين التأثيرين الحسيين مختلفان ولم يكونا معاً يصلان إلى شيء واحد ؟
فينبغي إذن أن يسكون هذا الشيء أشبه بمركز وإن تنتهي إليه الإحساسات التي
تأتي من كل مصدر مثلها كمثل انصاف الاقطار التي تمتد من محيط دائرة .

وهكذا ينبغي أن يكون ما يدرك واحداً بحق . إذ لو كان منقسماً ولو كانت الإحساسات
تأتي إليه كأنها تأتي إلى طرفي خط فإنها إما أن تعود إلى التجمع في نقطة واحدة

كالوسط أو يكون لكل طرف مختلف احساس بأحد الشئين كما لو كنت أنا احس شيئا وانت تحس شيئا آخر . فان كان الشئ المحس واحدا اى ان كان وجها مثلا فاما أن يتقاص الى وحدة - وهذا واضح : اذ أنه يتقاص في السان العين ذاته والافكيف نرى به اكبر الاشياء حجما ؟ وبالأحرى فهو حين يدخل في المبدأ المدبر يعدو فكرة لا تنقسم - وعندئذ يسكون هذا المبدأ غير منقسم أو انه ان كان له حجم فانه ينقسم مثل موضوعه وعندئذ يدرك كل جزء من اجزائه جزءا مختلفا من الموضوع ولا يدرك شيئا فينا الموضوع بأسره .

واذن فهذا المبدأ بأكمله ليس الا واحدا . فعلى اى نحو ينقسم ان كان قابلا للانقسام ؟ انه لو انقسم لما امكن ان ينطبق الجزء منه الا على جزء مساو له من الشئ مادام ليس مساويا في الابعاد لكل الاشياء المحسوسة . فبأى النسب يتم التقسيم ؟ أينقسم الى اجزاء تعادل في مقدارها ما للموضوع المحسوس الداخل فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الاجزاء الخاصة التى ينقسم اليها كل جزء من النفس بدورها ام ان اجزاء الاجزاء لا تحس ؟ ان هذا محال : فلو كان اى جزء من النفس يحس مادام الحجم قابلا بطبيعته للانقسام الى ما لانهاية لترتب على ذلك ان يناظر كل محسوس عدد لامتناه من الاحساسات هى بمثابة عدد لامتناه من الصور للشئ الواحد في مبدئنا المدبر .

ولو كان ما يحس جسما لما تم الاحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبقة على الشمع بواسطة الاختام بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال في الاجسام السائلة كما قد يتبادر الى الأذهان لطمست العلامة وكانها قد رسمت فوق الماء ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة فاما ان يسكون من المحال ان تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية - وإذن فلن تكون هناك احساسات اخرى - او أنه إن اتت علامات

اخرى لاخفت الاولى فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن مادام في وسع المرء أن يتذكر ومادام من الممكن ان تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلا في سبيل ذلك فمن المحال ان تكون النفس جسما .

٧ - وفي وسعنا ان نصل الى نفس النتيجة من بحث الاحساس بالآلم . فعندما يقال ان شخصا يحس الما في أصبعه فان الآلم يكون في الاصبع حقا ولكن من الواضح أن الاحساس بالآلم يتم باعترافهم هم ذاتهم في المبدأ المدبر . وعندما يكون الجزء الذي يحس مختلفا فان المبدأ يشعر بذلك وتناثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك اذن ؟ انهم يقولون انه يحدث بالانتقال التدريجي : اى ان الجزء من النفس الذى في الاصبع يكون هو أول ما يتأثر ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه وهذا ينقله الى اخر حتى يصل الى المبدأ . فان كان لدى الجزء الاول احساس بالآلم وان كان الآلم يمتد بالانتقال فلا بد ان يكون هناك احساس جديد للجزء الثانى وآخر للثالث اى كثرة غير محدودة من الاحساسات لمؤثر واحد يبعث الآلم ويكون المبدأ هو الذى يستشعر في النهاية كل هذه الاحساسات مضافة اليها احساساته بذاته . والواقع أن كلا من هذه الاحساسات ليس احساس الاصبع بالآلم بل إن الإحساس المجاور للاصبع يشعر بالآلم في القدم والثالث يشعر بالآلم في الجزء الاعلى وهكذا تكون هناك آلم عديدة ولا يشعر المبدأ بالآلم الذى في الاصبع بل بالآلم المجاور له ويدع جانبا بقية الآلام ولا يعلم ان الاصبع يتألم . فان كان من المحال - تبعا لذلك - أن يتم الاحساس بآلم الاصبع عن طريق الانتقال أو أن تكون للكتلة المادية في الجسم معرفة بشيء . بينما أن شيئا آخر هو الذى يتأثر - إذ أن لكل حجم اجزاء متميزة - فعلينا أن نعلم بان الوجود الذى يحس من شأنه أن يكون في هوية مع ذاته في كل موضع من الجسم . وهذه صفة لا تقوم الا في موجود مختلف عن الجسم .

٨ - ثم أن التفكير لا يكون ممكنا لو كانت النفس جسما ايا ما كان هذا الجسم وذلك للأسباب الآتية :

ان كان قوام الاحساس هو استخدام النفس للجسم من اجل ادراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الادراك بواسطة الجسم والا لكان هو هو الاحساس . فان كان التفكير هو الادراك بدون الجسم فينبقى بالاحرى الا يكون الموجود الذى يفكر جسما : اذ ان الاحساس يكون بالمحسوسات والتفكير فى معقولات ، فان لم يسلوا بذلك فهناك على الاقل افكار تتعلق بامور معينة هى امور عقلية وادراكات لموجودات غير ممتدة . فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف - وهو قابل للانقسام - يفكر فى غير القابل للانقسام ؟ لاشك ان ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فان كان الامر كذلك فان ما يفكر فيه لن يكون جسما اذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه بل حسب نقطة واحدة منه . فان اعترفوا كما هو الواقع بان الافكار الاولى تتعلق باقل الموجودات نصيبا من الاجسام فلا بد فى كل الاحوال ان يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريثا من الجسم أو ان يغدو كذلك .

فهل يردون بان الافكار تتعلق بصورة توجد فى المادة ؟ ان هذه الافكار على الاقل تنشأ متجردة عن الاجسام والعقل هو الذى يقوم بالتجريد اذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث أو الخط أو النقط بواسطة جسمه أو بواسطة المادة بوجه عام . فينبقى أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم ويلزم من ذلك الا تكون جسما . ونحن نعلم أن الجليل والعاذل غير ممتدين واننا نفكر فيها معا . واذن فان كانا يأتیان الى النفس فهى إنما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ويكون مقرهما فى غير المنقسم الذى فيها .

ولو كانت النفس جسما فكيف تكون لها فضائل كالاعتدال أو العدالة أو

الشجاعة أو غيرها ؟ في هذه الحالة إما أن نقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم أو أن نعرف الشجاعة بأنها عدم تأثر النفس ، والاعتدال بأنه مزيج مناسب ، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التي تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة . ولا جدال في أن النفس الحيوى قد يكون قويا وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة . ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال ؟ انه على العكس منه يسعى وراء الاحساسات الملائمة ، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها وذلك حين يكون ساخنا أو راغبا في بارد معقول أو مقتربا من أشياء لينة رخوة أو مصقولة . واذن فما شأن النفس بالتقسيم تبعا للترتبة ؟

فهل ثمت أمور أزلية هي مبادئ الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس أم ان الفضيلة تظهر وتعيننا ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من خالقها ومن أين تأتي ؟ ان الخالق في هذه الحالة يظل موجودا . فلا بد اذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة مثلها كمثل تصورات الهندسة . ولكن ان كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الازلية الدائمة فهي ليست جسما . فينبغى اذن أن يكون الموجود الذى تكون فيه مماثلا لها أى لا يجب أن يكون هذا الموجود جسما اذ أن طبيعة الجسم لا تدوم بل هي باسرها زائلة .

٨ — (١) فاذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) افعال الجسم من تسخين وتبريد ودفع وثقل وأدخلوا النفس ضمنها وظنوا أنهم على هنا النحو يدخلونها في عداد الموجودات الفعالة ، فانهم بذلك يجهلون أولا أن الاجسام تنفعل كل ذلك بفضل قوى لاجسمية فيها ويجهلون بعد ذلك ما نقول به من ان النفس ليست لديها قوى من هذا النوع بل لديها الفكر والاحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكونى الحكيم الخبير، وكل هذه تقتضى جوهرها غير اجسام . وعلى ذلك فعندما

يحيل البعض قوى الاجسام الى حقائق لاجسمية فانهم بذلك لا يتركون للجسم
أية قدرة .

اما ان كل الاجسام تستمد مالمديها من قدرة من قوى لاجسمية فهناك الادلة
على ذلك :

انهم ليسلمون بان الكم غير الكيف وبان لكل جسم كما ولكن ليس صحيحا
ان لكل جسم - كالمادة مثلا - كيفا . ويرتب على ذلك أن يعترفوا بأنه مادام
الكم مختلفا عن الكيف فان الكيف يختلف عن الجسم : إذ كيف يكون هناك جسم
بلا كم مادام لكل جسم كم ؟ على اننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا انقسم
ولم يعد له المقدار الذى كان لديه فان الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحدا في كل
الاجزاء . فمثلا ان كانت حلاوة العسل لا تقل في كل جزء عنها في الكل فينبغي
الا تكون الحلاوة جسما . وكذلك الحال في بقية الكيفيات . ثم انه لو كانت
القوى اجساما لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة والا يكون للقوى
الضعيفة الا كتل صغيرة . على اننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ولأصغر
الكتل اكبر القوى في كثير من الأحيان فلا بد عندئذ ان تنسب فعلها الى شيء غير
الامتداد أى الى غير الممتد . فان كانت المادة هي في كل مكان مادامت جسما وإن
كانت تكون اجساما متميزة بفضل الكيفيات التي تتلقاها فكيف لا يكون واضحا أن
هذه الكيفيات المستفادة مبادئ عاقلة ومبادئ لاجسمية ؟ ولا جدوى من قولهم
ان الحى يهلك إذا ما فارقه النفس أو الدم . فهذاان حقا شيئا تستحيل بدونها الحياة
غير أن هناك اشياء عديدة لها نفس هذه الصفة ولكن احدا منها لا يكون النفس (١) .
ولا جدال في أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل في كل الاشياء كما تفعل النفس .

(١) فالكبد والمعدة — كما يقول في موضع آخر — تستحيل بدونها الحياة ولكن ليس
معنى ذلك أن النفس في الكبد أو المعدة .

٨ - (٢) ولو كانت النفس جسماً يتخلل كل شيء لتأثر الخليط على نحو واحد كما هو الحال في سائر الأجسام . غير أن الأجسام إذا اختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية - وإذن فلن تكون النفس بالفعل في الأجسام بل بالقوة فحسب ، وبهذا تفقد وجودها ذاته مثلها يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر . وإذن فلن يكون لنا عندئذ نفس .

ولو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام - وهو الخليط الذى فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر بحيث يشغلان دائماً حجماً متساوياً ويشغلان الحجم كله ولا يزيد حجم الأول عندما يضاف إليه الثانى - فعندئذ لن تترك أى موضع فى الجسم دون أن تتخلله . وفى هذا الخليط لا تمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كلا بدوره - إذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور - وإنما يتخلل الجسم الذى يلقى الجسم الآخر بأكله حتى أدق أجزائه . على أن هذا الخليط مستحيل ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لا أكبرها . وأياً ما كان الأمر، فإن الجسم بأسره هو الذى يتغلغل فى الآخر بأسره . فان كان كل من الأجسام فى موضع معلوم وإن لم يكن هناك فاصل يخرقه لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم إلى نقط وهو محال . إذ لو كان هناك انقسام إلى ما لا نهاية - ما دام أى جسم مهما صغر قابلاً للانقسام - لوجدت اللانهاية لا بالقوة فحسب بل بالفعل أيضاً . فمن المحال إذن أن يتخلل جسم بأسره جسماً آخر تخاللاً تاماً ولكن النفس تتخلل كل موضع فهى إذن لا جسمية .

٨ - (٣) ويقولون إن النفس الحى ذاته الذى هو فى أول الأمر طبيعة، تغدو نفسها حين يتعرض لبرد الهواء وحين يتخلله هذا البرد إذ أن البرد يجعله اللطيف بما كان - وهذا خلف لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد - فهم يقولون إذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدو نفسها بتضافر الظرف الخارجية .

ويترتب على ذلك أن يصفوا المكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها يسمونه ، الإستعداد ، . وواضح أن العقل هنا يأتي في النهاية بعد النفس . ولكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء فالواجب أن نضع النفس من بعده ثم الطبيعة وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى تبعاً لمكانته الطبيعية . ولو كان الله كما يقولون لا حقاً متولداً من حيث هو عقل ولو كان الفكر عنده شيئاً مستفاداً فحسب لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى الفعل إلا إذا وجد من قبله موجود بالفعل . إذ ما الذي ينتقله إلى الفعل إن لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر ؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته إلى الفعل - وهو محال - فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل .

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً إن وجد وحده فهو لا ينتقل بذاته إلى الفعل ، أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ما دام هو موضوع شوقه . فالحد السابق إذن هو الموجود الأعلى الذي له طبيعة متميزة عن الجسم والذي هو بالفعل على الدوام . وإذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة . والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها أنها جسم لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التي أوردناها هنا كافية .

٨ - (٤) فما دامت النفس طبيعة أخرى فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة .

فهل هي مع اختلافها عن الجسم صفة من صفاته كالإنسجام ؟ إن الفيشاغوريين يشبهون النفس بالإنسجام في أوتار الآلة - مع بعض الاختلاف في المعنى . فعندما تشد أوتار آلة يضاف شيء معين إلى الأوتار هي تلك الخاصية المسماة بالإنسجام . ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأي (١) لبيان استحالة .

(١) يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه في تفنيد مادية النفس . ومن أهمها كتاب الإسكندر الأفروديسي في النفس وهذا واضح تماماً في هذا المقال الذي كان أول ما كتبه أفلوطين .

فقل إن النفس توجد أولاً ومن بعدها الإنسجام وهي تأمر الجسم وتسوده وغالباً ما تقمعه . فلو كانت إنسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الإنسجام ليس جوهرآ . فان كان الخليط الذي يتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما فتلك هي الصحة . ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الإنسجام كما هو الحال في الآلات ، إذ يدخل الموسيقىار الإنسجام على الأوتار لأن لديه في ذاته العلاقة الثابتة التي ينتج الإنسجام تبعاً لها . ففي هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكوّنة لجسمنا . فها يقال بوجه عام إن النفس تنشأ من أشياء غير حسية والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة كما يقال إن النظام لا يستمد وجوده من النفس بل النفس هي التي تستمد وجودها من نظام تلقائي . غير أن هذا ليس ممكناً لا في الموجودات الجزئية ولا في النفس وإذن فالنفس ليست إنسجاماً .

٨ - (٥) فلنبحث الآن بأي معنى يطلق على النفس اسم « كمال » *ἐντελεχεία* . فأصحاب هذا الرأي يقولون أن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة التي هي الجسم الحي . فهي ليست صورة أي نوع من الأجسام ولا الجسم بما هو جسم بل « جسم طبيعي عضوي له حياة بالقوة (١) » ، فإذا شبهناها بالحد الذي تقارن به فهي بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى البرونز . فهي إذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم فإذا ما بتر جزء من الجسم بتر معه جزء من النفس — وعندئذ ينبغي ألا يكون لإعتكاف النفس في النوم وجود ما دام يلزم أن يلصق السكال بالموجود الذي هو كاله بل لا يعود للنوم ذاته في الحق وجود .

ولو كانت النفس كلاً لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات : فهي إذ تظل دراماً على وفاق مع ذاتها لا تستشعر كلها إلا تأثيراً واحداً . وربما كانت

(١) يورد أفلاطون هنا تعريف أرسطو المشهور للنفس .

الإحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة أما الأفكار فستحيل . لهذا كان (المشاؤون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى أى العقل الذى يحملونه خالداً . فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كالا بمعنى آخر إن كان لابد من استخدام هذا التعبير بل إن النفس الحاسة ذاتها إذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة في غيابها فانما تحتفظ بها دون معونة الجسم وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور وإن كانت فيها على هذا النحو فلن تستطيع تلقى غيرها فالنفس إذن ليست كالا لا ينفصل عن الجسم .

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب في طعام ولا في شراب بل في أمور غير الأمور الجسمية لا يمكن أن يكون هو ذاته كالا لا ينفصل عن الجسم فتبقى إذن النفس الغاذية التي قد لشك في إنها كمال غير منفصل بهذا المعنى . ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك . فالواقع أن مبدأ النبات في الجذر ، والنبات إنما ينمو في أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا . فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية في جزء واحد فهي إذن ليست في الكل كالا لا ينفصل . ثم أن للنبات قبل نموه كتلة صغيرة إلى حد بعيد . فاذا كانت النفس تنتقل من نبات تام إلى نبات صغير (هو البذرة) ومن هذا إلى نبات كامل فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة فكيف - وهي كمال لجسم منقسم - تغدو هي ذاتها منقسمة ؟ وفضلا عن ذلك فإن النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر . فكيف إذن تصبح نفس الأول نفساً للثاني لو كانت كالا لجسم واحد ؟ إن هذا الإعتراض ناشئ كما هو واضح عن استحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى . فقوام وجود النفس إذن ليس في كونها صورة لجسم وإنما هي جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقراً في جسم بل يوجد قبل أن يكون نفس ذلك الحيوان الذى سيولد وجوده النفس .

فإذا تكون ماهية النفس إذن ؟ إذا لم تكن النفس جسما ولا كيفية من كيفيات وجود الجسم بل فملا وخطقا وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها وإن كانت جوهرها خارج الجسم فما هي إذن ؟ من الجلى أنها ما نسميه جوهر الحق — اذ أن كل موجود جسمي إنما هو صيرورة وليس جوهرها . فهو يكون ويفسد وهو لا يوجد مطلقا وجودا حقيقيا وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته في الوجود ويقدر ما هو مشارك فيه .

٩ — ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها وهي الوجود الحق الذي لا يكون ولا يفسد . ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ولما لثأت بعد ذلك . فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام وهي تتحرك بذاتها لأنها هي مبدأ الحركة وهي التي تمد بقية الأشياء بالحركة . وإذا تهب الحياة للجسم الحي فأنما تستمد من ذاتها ولا تفقدها أبدا مادامت تستمد من ذاتها . إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية . فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغي أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهي الخير الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته والذي هو الوجود الأول والحي الأول الذي لا يطرأ على ماهيته تغير ولا يسرى عليه كون ولا فساد . إذ من أي شيء يكون وإلام يفسد ؟ وإن كان ينبغي أن يتخذ في حقيقته صفة الوجود هذه فلا يجب أن يوجد تارة أخرى مثله في ذلك كمثل الأبيض الذي هو في ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض . ولو كان الأبيض هو الوجود بخلاف صفته من حيث هو أبيض لكانت له على الدوام صفة الوجود . ولكنه لا يملك سوى صفة البياض . غير أن ما يملك الوجود من ذاته ، ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجودا دائما . وهذا

الموجود الأولى الأزل لا يبنى قط فيصبح كعجر أو خشب بل ينبغي أن يكون حيا ويتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجودا وحده ومن ذاته . فان اختلط بشيء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حاله الأولى بأن يعود الى طبيعته الخاصة .

١. — والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها : ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسما . وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس . على أن ثمت أدلة أخرى لإثبات ذلك .

فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهي الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة فعلينا أن نبحث فيما بعد - قياسا على أنفسنا - في طبيعة ذلك الموجود . فلتأمل إذن أنفسنا غير تلك التي تجذب اليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة وتتلقى بقية الانفعالات لوجودها في الجسم - لتأمل أنفسنا برئت من كل ذلك رفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها . فواضح في هذه الحالة إن الشرور تضاف إلى النفس وتأتي من مصدر آخر وإنها إن كانت خالصة فان الخير والحكمة وبقية الفضائل تسكن فيها وكأنها من خصائصها . فان كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا أنها تنتمي إلى الموجود الإلهي الأزل ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أمورا إلهية فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس فان بل لا بد أن يكون ذلك الموجود اليها مادام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشتراكه في الماهية معها .

واذن فمن يكن منا كذلك فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات العليا ان كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن . ولهذا فلو كان جميع الناس كذلك أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس فان تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن

نفوسهم خالدة تماما . ولكننا اذ نرى النفس في أغلب الأحيان وعند معظم الناس مليئة بالأدران فان المرء لا يعتقد بأنها شيء الهى خالد .

ومع ذلك فينبغى أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر اليه في حالته المجردة اذ أن كل اضافته الى شيء انما هى عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء ، فلنبجته اذن بأن ننزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لننزع عن نفسك ما يلطخها ، ولنختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخاودك عند ما ترى نفسك في عالم عقلى، خالص منزى عقلا لا ينظر إلى المحسوسات الثمانية بل يدرك الأزل بما هو أزلى فيه، ويرى كل شيء في المعقول مادام هو ذاته قد غدا عالما معقولا منيرا تضيئه الحقيقة الصادرة عن ، الخير ، الذى ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة حتى لتؤمن بصدق هذه العبارة : سلام عليكم إني لكم إله خالد ، (١) وذلك حين ترقى الى الوجود الإلهى وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه معه .

فان كانت التصفية توصلنا الى معرفة خير الأشياء ، فان المعارف التى هى معارف بحق تظهر فى داخل النفس . اذ أن النفس لا ترى الإعتدال والعدالة حين تنظر الى الخارج بل تراهما فيها وفى تفكيرها فى ذاتها وفى حالتها الأولى . وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كمتأثيل علق بها الصدا تصقلها هى (١) . فهى أشبه بذهب له نفس ثم نفى عنه كل ما يتعلق به من طين وبعد أن كان يحمل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شيء ويعتقد بأنه ليس فى حاجة الى جمال مستمد فتميه القوة الكافية ان ترك لذاته .

١١ — وأى انسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الوجود خالد ؟ إنه يستمد

(١) هذا البيت لأبناذوقليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثلا لشعور النفس بالوهتها لما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما فى هذا العالم .
(٢) تثير أفلاطون فى هذه الآراء واضح لا يحتاج الى بيان .

من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها ، وكيف يفقدها وهو لم يستفدها وهي ليست له بمثابة الحرارة للنار؟ - لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة الى النار ، بل انها مستفادة ان لم يكن بالنسبة الى النار فعلى الأقل بالنسبة الى المادة التي هي مصدر النار : اذ أن النار أيضا تفسد بواسطة هذه المادة .

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبدا . فالتفلسف ليست حاملة الحياة ومادتها والحياة لا تضاف اليها من الخارج : اذ أنه اما أن تكون الحياة جوهرها فتكون جوهرها يحيا بذاته وعندئذ تكون هي بالضبط ضالتنا المنشودة فنعترف بأنها خالدة ، أو تكون الحياة بدورها حدا مركبا فنحلله من جديد حتى نصل الى موجود خالد يتحرك بذاته ، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب . بل اننا حتى لو قلنا ان الحياة حال من أحوال الوجود التي تكتسبها المادة فسنضطر الى التسليم بأن الموجود الذي تأتى منه هذه السكيفية الى المادة هو ذاته أيا كان - خالدا ، إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه . فهناك اذن طبيعة حية فعالة .

١٢ - فضلا عن ذلك فان قيل : إن كل نفس تتعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد . وان قيل ان بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر أى أن نفس العالم مثلا خالدة ونفسنا ليست كذلك ، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف : اذ أن كليهما معا مبادئ حركة ، وهما متصلان بأشياء واحدة بواسطة ملكة واحدة ، عندما يفكران في الموجودات التي في السماء وفيها وراء السماء وعندما يبحثان عما هو في ماهية الموجودات وعندما يصعدان الى المبدأ الأول وتصورها لكل موجود في ذاته الذي تستمده بذاتها من الموضوعات التي تأملها في ذاتها يأتيا من التذكر . وهذا التصور يجعل لها وجودا سابقا على الجسم ويمكنها - وهي تنعم بمعرفة أزلية - من أن تكون هي ذاتها أزلية .

ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته الى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل في حالة حياة، فهي اذن لن تفنى . ولن يقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجريد وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كما كما أثبتنا ؟

- فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة .

- ان الاستحالة حين تكون علة للفساد تقضى على الصورة ولكن تترك المادة وهذا لا يحدث الا لموجود مركب. فان كان يستحيل اذن أن تفسد على أى نحو من هذه الانحاء فهي بالضرورة لا قانية .

١٣ - فما دامت المعقولات مفارقة فكيف تدخل النفس في جسم ؟

- ان كل ماهو عقل فقط لا يتفعل فهو منذ الازل هناك حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة لا يحس فيها ميلاً ولا شوقاً ، ولكن الوجود الذي يضاف اليه الشوق لأنه يأتي من بعد العقل يكون تالياً له بفضل هذه الإضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع ما رآه في العقل وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بآلام الوضع ، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق (١) والنفس التي يدفعها هذا المجهود الذي تقوم به في المعقول والتي ترتبط بالنفس السكونية وتسود معها كل الموجودات الخارجية التي تتحكم هي فيها وتمارس معها حكمتها على السكون . هذه النفس تريد أن تدبر من هذا السكون جزءاً بمفردها ، ولكنها مع ورودها الى هذا الجزء الذي تكون فيه لا تنتمى بأسرها الى الجسم، بل تحتفظ بشيء خارج عنه بل ان عقلها لا يتأثر بالجسم اما هي ذاتها فتارة تكون في الجسم وتارة خارجه

(١) في هذه الموضع يردد أفلاطون فكرة أساسية في مذهبه وهي رغبة كل مبدأ من المبادئ في أن يخلق وينظم ما يتلوه محاسناً في ذلك المبدأ الأول. وفي هذا ما يدل على أن أفكار أفلاطون الأساسية كانت ماثلة في ذهنه منذ البداية وان في هذا المقال المتقدم حججاً أفلاطونية خالصة وليس كله ترديداً لحجج مستمدة من بقية المفكرين .

وهي إذ تخرج من المرتبة الأولى تسير حتى المرتبة الثالثة بينما يظل العقل في موضعه ويملا كل شيء جمالا ونظاما بتوسط النفس : فهو موجود خالد له وسيط خالد يظل موجوداً أبداً في فعل لا ينتهى .

١٤ — وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية. تتصف هذه النفوس أيضا بالخلود ضرورة . فإن كان ثمة نوع من النفوس غير هذه فينبغى أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية مادامت هي ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضا . فكلها صدر عن مصدر واحد مادامت لها كلها حياة خاصة بها وما دامت لا مادية ولا منقسمة وما دامت جواهر .

فهل يقال إن النفس الإنسانية تتحلل لأنها مركبة مادامت تنقسم إلى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التي كانت لها في الصيرورة ، وإن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتا طويلا جدا غير أن هذا العنصر الأدنى حين يترك لا يفتى بدوره طالما أنه يظل حيث يسكون مبدؤه . إذ أنه ما من موجود حقيقى يفتى .

١٥ — لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهاننا . أما الذين يطلبون دليلا ملموسا فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذى يرتبط بهذه المشكلة من نبوءات الآلهة التي تأمر بتهدة نفوس التي أمى إليها وتدعوا إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر - وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل . وكم من نفس كانت من قبل في أناس لا تكف عن أن تضى الخير على الناس فتفنعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء . وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن .

المقال الثامن

في هبوط النفس الى الجسم

١ - كثيرا ما أتيقظ لذاتي تاركا جسمي جانبا ، وإذا اغيب عن كل ما عداى ارى في اعماق ذاتي جمالا بلغ اقصى حدود البهاء . وعندئذ اكون على يقين من اننى انتمى الى مجال ارفع ، فيكون فعلى هو اعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى . وحين أصل الى هذا الفعل اثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكنى بعد مقامى هذا مع الموجود الالهى حين اعود من معاينة العقل الى الفكر الواعى أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالى وكيف امكن أن ترد النفس الى الاجسام مادامت طبيعتها كما بدت لى وان كانت فى جسم (١) .

ولقد قال هيرقليطس الذى دعانا الى بحث هذا الموضوع بضرورة التبادل بين الاضداد فتحدث عن طريق الى اعلى وإلى اسفل ، وقال : إن الشيء مع تغيره يظل فى سكون ، و أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر عمل (٢) ، تلك هى المجازات التى يستخدمها ولكنه أغفل توضيح اقواله وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بانفسنا عما اهتدى اليه هو ذاته فى بحثه .

وقال انبازوقليس إن الهبوط إلى هنا قانون يحتم على النفوس الخاطئة وأنه هو

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها أسلوب افلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية . وفيه يرجع الناصر الالهى الى الطبيعة الذاتية للانسان فيكشف الانسان سمو الاصل الذى اتت منه نفسه بالتأمل الباطن . وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس الى لا تبدأ تطراً على الذهن الا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود الى التفكير الواعى فى هذا العالم .

(٢) الارجح أن هيراقليطس يرمى هنا الى تفسير الهبوط بأنه دفع للذل الذى يجلبه بقاء النفس فى حالة واحدة .

ذاته بعد أن كان نائيا الى جوار الالهة قد اتى الى هذا العالم منقاداً خفاقة الصراخ - فلم يكشف لنا في هذا العدد اكثر مما كشف فيثاغورث . وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً اسطوريا ولكن الاسلوب الشعري لم يمكنه من أن يكون واضحا .

ويبقى أمامنا افلاطون الالهى الذى قال عن النفس امورا جميلة عديدة وتحدث في مواضع كثيرة من ابجائه عن ورودها الى هذا العالم ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئا واضحا .

فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ ليس في وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة إذ يبدو أنه لا يقول دائما نفس الشيء ولكنه يظل دائما على احتقاره للحسوس ويعيب على النفس حلولها في البدن، فيقول : انها في سجن وانها فيه كأنها في مقبرة وأن المرء في « الاسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول إن النفس في سجن . والكهف (١) عنده كالسجن عند انبأذوقليس يعنى - على ما يبدو لى - عالمنا حيث يكون السير نحو العقل - كما قال - تحريراً للنفس من علائقها وصعودا الى خارج الكهف . وفي « فيدروس » نرى فقدان النفس لاجنحتها علة لوصولها الى عالمنا الارضى . وهي تعود الى الصعود ثم يرجع بها ، إكمالاً للدورة الى هنا مرة أخرى . وما يبعث بنفوس أخرى الى هنا هي احكام أو مصير أو قدر أو اتفاق .

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم تبعا لسكل هذه الفقرات امرا مذموما . ولكنه حين يتحدث في « تيمائوس » عن السكون المحسوس يثنى على العالم ويعده لها خيرا . فالنفس هبة من فضل الصانع ترمى الى بث العقل في السكون ، إذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يتأتى إن لم يسكن له نفس . ولهذا ارسل الله

(١) الإشارة الى الكهف ترجع الى « الجمهورية » أما الإشارة الى السجن والمقبرة فترجع الى « فيدروس » .

للكون نفسا مثلها ارسل نفسا لكل منا حتى يكون الكون كاملا اذ لابد أن توجد في العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد في العالم المعقول ومثلها .

٢ — ويترتب على ذلك أننا حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا فأنما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على أى نحو ترتبط النفس طبيعة بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعا أو كرها أو على أى نحو آخر ؟ واخيرا نعرض لسؤال عن الخالق : هل احسن صنعا أم اساء بخلق هذا العالم وجمعه بين نفس العالم وجسمه وبين نفسنا وجسمنا ؟

ربما كان يلزم نفوسنا لسكى تدبر الاجسام السفلى أن تتخللها الى اعماقنا إن كان ينبغي على الاقل أن تسيطر عليها ، ولولا ذلك لبب التفرق فى كل الاشياء ونقل كل منها الى موضعه الخاص - إذ أن لكل شيء فى الكون محلا طبيعيا خاصا - ولاحتاجت هذه الاجسام الى عناية تتعدد وتتنوع . إذ أن الاجسام تتقابل مع كثير من الاجسام الغريبة ولا بد لها فى خضوعها الدائم للحاجة من معدونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جسيمة .

اما الموجود الكامل الذى لا يشوبه نقص أى الموجود المستقل الذى لا ينطوى على شيء مضاد لطبيعته (أى العالم) فليس فى حاجة إلا الى نظام طفيف . واما النفس فما دامت لاتعرف رغبات ولا انفعالات فانها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات مادامت لاتقبل أية زيادة أو نقصان .

ولذا قال (أفلاطون) : إن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدت بهذه النفس الكاملة التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية بحيث لاتدخل فى الاجسام أو فى موضوع مادية فانها تتحكم بسهولة فى الكون كنفس لكل إذ ليس مما يضير النفس مطلقا أن تهب الجسم قوة

الحياة طالما أن العناية التي تمارسها على الموجود الأدنى لانتعاقها من أن تظل في مقر خير منه . ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذي ينظم الأشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية التي تمارس بفعل شخصي وباتصال مع موضوع الفعل ، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذي يقع فعله عليه ؛ فالنفس الإلهية تتحكم في السماء بأسرها على النحو الأول وهي تلو عليها بخير أجزائها وترسل إليها آخر قواها .

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس في محل أدنى إذ أن النفس لا تحرم من الأشياء السكينة في طبيعتها قط ، بل هي تملك منذ الأزل وستظل تملك على الدوام هذه القدرة التي لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة أي أن هذه القوة تنتمي إليها دوما وهي لم تبدأ قط .

وحين يقول افلاطون : إن نفوس النجوم هي لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم — إذ أنه يضع اجسام الكواكب أيضا داخل حركات دائرية للنفس — نراه يبقى للنجوم ماهي خليفة به من سعادة ، ذلك بأن هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم امرا لا يمتثل : فذلك الاتحاد أولا عقبة في سبيل التفكير وهو بعد ذلك يميل النفس ملذات ورغبات ومخاوف . على أن شيئا من هذا لا يطرأ على نفس النجوم فهي لا تغوص في باطن الأجسام ، وهي لا تنتمي إلى شيء وهي ليست ملصقا لجسمها ، بل جسمها ملك لها ، وليس من شأنها أن تخضع لأي نقص أو عيب . فهي إذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف إذ أنها لا تنتظر شيئا تخشاه من جسم مماثل لجسمها ، وليس هناك أي شيء يتجه بها إلى أسفل ويصرفها عن تأملها الخير السعيد وهي دائما قريبة من المثل العليا تنظم السكون بقوتها دون أن تنفذ هي ذاتها شيئا .

٣ — ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها — على ما يقال — في الجسم حيث تعاني الشر والالام وحيث تمها في امي ورغبة وزهبة وكل ضروب

الشر والتي يعد الجسم لها سجنا ومقبرة والعالم كهنا وجحراً؟ الا يتنافى هذا الرأي عنها مع ما قيل عنها؟ .

فلنقل الآن إن اسباب هبوط النفس ليست واحدة فكل العقول ومنها العقل الكلى وغيره توجد في مجال التعقل الذى نسميه بالعالم المعقول، وهذا العالم يشتمل ايضا على القوى العقلية التى ينطوى عليها العقل الكلى والعقول الفردية. اذ أن العقل ليس واحدا بل هو واحد وكثير في نفس الآن . ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة . فعن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة مثلها تصدر الانواع العليا منها والدنيا عن جنس واحد . وبعضها قد وهب عقلا بوفرة وبعضها وهب اقل من سابقه وذلك في العقل الفعال على الأقل . إذ أن هناك عقلا ينطوى بالقوة على الكائنات الاخرى كانه كائن حى كبير وهناك عقول اخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة فالامر هنا اشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكانا لكل منهم نفس ، ولكن نفس المدينة أكل وأقوى وإن لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون ابقية النفوس طبيعة مماثلة لها . والامر هنا ايضا كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار، فالحقيقة الكاملة للنار هى حقيقة مجموع النار أو بالاحرى تلك التى تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها .

وظيفة النفس العاقلة هى التفكير ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده اذ لو كانت تلك هى مهمتها الوحيدة لما تميزت عن العقل فى شيء . فهى اذ تضيف الى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذى يميز وجودها الخاص بها لا تظل عقلا ، بل لديها ايضا وظيفة خاصة شأنها شأن كل الاشياء الحقيقية وهى حين تلقى بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها تفكر وحين تنظر الى ذاتها تبقى على ماهيتها وحين تنظر الى ما يليها تنظم وتدبر وتتحكم ، اذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق إن كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده هى ادنى منه ولا شك ولكنها موجودة بالضرورة مادامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل .

٤ - إن النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود إلى الموضع الذي أتت منه، ولكن لها أيضا قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا فهي أشبه بالشعاع المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى ولا يابى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء .

ولو كانت النفوس تظل في العقول مع النفس السكونية لوجب أن تتخلص من الألم، فهي معها في السماء تشاركها السيطرة كالملاك الذين يظلون مع العاهل الأعظم فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معا وفي موضع واحد . ولكنها تتغير وتنتقل من الكون إلى أجزائه فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها وتسأم حياتها مع شيء آخر فتطوى على ذاتها . وحين تظل طويلا في هذا الابتعاد والإفصال عن الكل دون أن توجه أنظارها صوب العقول تغدو جزئية وتعزل وتضعف وتدب السكرة في فعلها ولا تتأمل إلا أجزاء . ففي إستنادها إلى موضوع واحد منفصل عن المجموع تبتعد عن كل الباقي وتزد إلى هذا الموضوع الواحد الذي يصطدم به كل الباقي وتتوجه نحوه فتبتعد عن المجموع وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة وتغدو متعلقة به وتقيه من (تأثير) الموضوعات خارجية ، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير .

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة والسجن في الجسم للنفس المنحرفة عن الطريق السوي الذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا مسترشدة بالنفس السكونية وهي الحالة السابقة التي يقتضي خيرها ذاته أن تعود إليها .

فالنفس إذن قد قيدت وغلات بعد هبوطها ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل، فهي على ما يقال في قبر وسجن . ولكنها حين تعود إلى التفكير تتخلص من هذه العلائق وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تذكر لتأمل الموجود إذ أنها تظل مشتملة رغم كل ذلك على جزء أعلى؛ فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة : هي تحيا تلك الحياة الأخرى تارة وهذه الحياة الدنيا

نارة أخرى وتتهلك في حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل، أما حياتها الثانية فلا تنفس فيها إلا إذا اضطرتها إلى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة .

هذا على وجه التقريب هو ما يرى اليه أفلاطون حينما يحمل في خليط الجمال الأدنى أقساماً وأجزاء . فن الضرورى كما يقول ألا تصل النفوس إلى الميلاد إلا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط (١) وحين يقول إن الله يبذر النفوس فعليها أن نفهم هذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلماً ومتحدثاً . إذ أن أفلاطون يصور لنا الأشياء المفروزة في طبيعة الكون متولدة مخلوقة ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية (٢) .

هـ — وإذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس في تربة الصيرورة وهبوطها الذى يرمى إلى كمال الكون والعقاب والمكف وضرورة هذا الهبوط وحرية — إذ أن الضرورة تتلوى على الحرية — والحلول في الجسم بوصفه حلاً في شيء مردول . كذلك لا تختلف تعبيرات أنباذوقليس : المنق الذى يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة . وكذلك تعبير هيرقليطس : الراحة في الفرار .

ولستطيع أن نقول بوجه عام إن الحرية في الهبوط لا تتناقض مع الضرورة فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرها ولكنه لما كان يتوجه اليه بحركته الخاصة فني وسعنا أن نقول إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه . ومن جهة أخرى فما دام هناك قانون أزلى للطبيعة هو الذى يتحكم في هذه الأفعال والإفعالات، وما دام الموجود الذى

(١) أى أن مشاركة النفس في موجود جزئى ضرورى لهبوطها وميلادها في هذا العالم .

(٢) يفسر أفلاطون تشبيهات أفلاطون على نفس النحر الذى يفسر به الأساطير فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصويراً زمنياً فيه تعاقب وحركة وذلك لكي تقربها إلى الأذهان .

يضم إلى الجسم بهوطه من المجال الأعلى يلي عند وصوله حاجات موجود آخر
فإن المرأ لا يكون متجنباً على نفسه أو على الحقيقة حين يقول : إن الله هو الذى
أرسله . والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائماً بالمبدأ الذى صدرت منه حتى لو
كان الوسطاء عديدين .

أما عن الخطيئة فهى مزدوجة : هى تلك التى تهتم بها النفس لهبوطها وتلك التى
يكون قوامها الأفعال المردولة التى ترتكبها النفس حين تأتى هنا . فالأولى هو
حالة هبوطها ذاتها ، أما عن الثانية فحين يكون غوص النفس فى الجسم أقل عمقاً
وحين تنسحب منه بسرعة أكبر فهى خليقة بأن يحكم عليها تبعاً لمزاياها . وهنا
تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون الهى . ولكن الإفراط فى الرذيلة
يستحق عقاباً يشرف عليه زبانية القصاص .

وهكذا تأتى النفس ذلك الموجود الإلهى الذى يصدر عن المجالات العليا إلى
داخل الجسم ، والنفس آخر الالهيات تأتى هنا بميل إرادى لتمارس قوتها وتبث
النظام فيها هو تال لها . فإذا فرت النفس من هذا العالم فى أسرع وقت ممكن فلن
ينالها أى أذى نتيجة لسكونها قد عرفت الشر وعرفت طبيعة الرذيلة ومارست
قواها وأنتجت أفعالا وآثاراً . فكل القوى التى تظل فى العالم السلاحيوس غير
فعالة ، تغدو عميقة إن لم تنتقل إلى الفعل ، بل إن هذه القوى إن لم تتكشف وتصدر
عن النفس لجهلت هذه أنها تملكها : إذ أن الفعل يكشف دائماً عن قوى كامنة خفية
ليست فى ذاتها حقيقة فعلية . والواقع أن كل أمرىء يعجب للكنوز الباطنة فى أى
موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية كما تظهر فى الأفعال الدقيقة التى تصدر عنه .

٦ - لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب وإلا لظل كل شيء خفياً مادامت
الأشياء لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة . ولو ظل الواحد ساكناً فى ذاته

لما وجد أى موجود خاص ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التى لها مرتبة النفوس ، لما كانت تلك المكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد .

وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها دون أن تظهر آثار فعلها . فن الخصائص السكائمة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم هو نوع من البذرة إلى نائج حسى . ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه . وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة أو أن يغار منها فيجعل لها آثاراً محدودة بل يجب أن تتقدم هذه القوة دواما حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات فى حدود الإمكان نتيجة لعظم هذه القوة التى تمتد هباتها إلى كل الموجودات ولا تترك شيئا دون أن يناله منها أصيب . إذ لا شئ يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذى يمكنه تلقيه .

وإذا كانت طبيعة المادة أزلية ، فمن المحال - ما دامت موجودة - ألا يكون لها نصيباً من المبدأ الذى يمد كل شئ بالخير بقدر ما يكون فى وسعها تلقيه . وإن كان ظهور المادة نتيجة ضرورية لعل سابقة عليها فلا يجب أيضاً فى هذه الحالة أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ وكان هذا المبدأ الذى يضى عليها وجودها يتوقف لعجزه عن المضى حتى يصل إليها .

وإذن فأجمل ما فى المحسوسات هو إبانيتها عن خير ما فى المعقولات وعن قدرتها وخيريتها . فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائماً : الأولى توجد بذاتها والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى وهى تقلد الطبيعة المعقولة بقدر استطاعتها .

٧ — هناك طبيعتان طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة ، ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضرورى - وهذه طبيعتها - أن تشارك فى

الوجود المحسوس . وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودا رفيعا من كل الوجوه . إذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى : فلها من ذاتها قدر إلهي . ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة فإنها تهب هذه الطبيعة شيئا من ذاتها . وفي مقابل ذلك تتلقى شيئا من تلك الطبيعة تنظمه مع بقائها هي ذاتها بآمن وتغوص فيه من فرط حرارتها ولا تظل بأكملها في ذاتها . فضلا عن ذلك فهي وسعها أن تصعد إلى أعلى ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رآته وبما قبلته هنا فهي وسعها أن تفهم كنه الوجود في المعقول وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح بأن تقارنه بضده . إذ أن ممارسة الشر تؤدي إلى زيادة معرفة الخير في الموجودات التي تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقيني قبل أن تكون قد مارسته . والتفكير الاستدلالي مهبط إلى أدنى درجات العقل؛ فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك؛ ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ولا يستطيع أن يظل في ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعي فإنه يهبط حتى النفس . فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه ، وإذا عاود العقل الصعود في اتجاه مضاد فإنه يترك الوجود الذي يجيء من بعده . وكذلك الحال في فعل النفس . وما يأتي من بعدها هو موجودات عالمنا هذا ، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق . وفي بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئا فشيئا وعلى التوالي ويتم التوجه نحو ما هو أحسن في محل أسفل . أما النفس التي نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجمد ذاتها مطلقا بسبيل القيام بفعل فيه شر . وهي لا تعاني أي شر بل تدرك بالتأمل العقلي ما هو أدنى منها وتتعلق دائما بالموجودات العليا مادام الأمران ممكنين في نفس الوقت . وهي تأخذ من هذه الموجودات لتعطي موجودات هذا العالم ما دام من المستحيل - بوصفها نفساً - ألا تكون على صلة بها .

٨ - وإن كان لنا أن نغامر بإبداء رأى يبدو مضافا لرأى الآخرين فلنقل :
إنه ليس صحيحا أن كل نفس تغوص بأكملها في المحسوس حتى نفنسا ذاتها ففيها
شئ يظل دائما في المعقول ؛ ولكن إن كان الجزء الذى في المحسوس هو السائد أو
بالأحرى إن كان مسودا ومضطربا فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى
يتأملها الجزء الأعلى من النفس : إذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط
حتى يصل إلى شعورنا . ونحن لا نعلم ما يحدث في جزء معين من أجزاء النفس
إلا إذا توصلنا إلى معرفة كاملة بالنفس . فالرغبة مثلا إن ظلت مثلا في الملكة
الشهوية لما عرفناها وإنما نعرفها ، عندما ندركها بملكة الحس الباطن أو بالتفكير
المنعكس أو بهما معا . فلكل نفس جانب أخص يتجه نحو الجسم وجانب أشرف
يتجه نحو العقل ، والنفس الكلية وهى نفس الكون تنظم الكون بجزئها الذى هو في
جانب الجسم ، وهى أعلى من الكون تفعل دون أن يشالها تعب إذ أنها تقرر
أحكامها لا بالاستدلال مثلنا بل بالبيان العقلى كالقن . فالجزء الأدنى من تلك
النفس هو الذى ينظم الكون . وللنفوس الجزئية التى هى نفوس أجزاء من الكون
جانب أعلى بدورها ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها . وهى تدرك أشياء كثيرة
مضادة لطبيعتها تؤلمها وتعكر صفوها . والجزء الذى ترعاه ناقص يصادف من
حواله كثيرا من الأشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها تتجه إلى أمور كثيرة أخرى
تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها ، ولكن للنفس أيضا جزء لا يتأثر بتلك الملاذ
الزائلة يحيى حياة شبيهة بحياة النفس الكلية .

التاسعة الخامسة

المقالة الاولى

رسالة في الاقانيم الثلاثة التي هي مبادئ

١ - ما السبب إذن في أن النفوس لسيت الله أباهما وأنها وهي أجزاء آتية منه وملسكه التام تجهل ذاتها وتجهله ؟ إن أصل الشر بالاضافة إليها هي الجراءة والسكون والاختلاف الاول وإرادتها أن تكون ملكا لذاتها ، إنها تفرح باستقلالها فتمارس حركتها التلقائية لكي تهرب إلى الجهة المقابلة لله : فإذا ما وصلت إلى أبعد نقطة جهلت حتى أنها آتية منه : مثلها مثل أبناء انتزعوا من أبيهم وربما زمناً طويلاً بعيداً عنه فهم يجهلون أنفسهم ويجهلون أباهم ، إن النفوس وقد انقطعت عن رؤيته وعن رؤية ذاتها تحتقر ذاتها لأنها تجهل سلاتها ، إنها تقوم كل ما عداه وما من شيء إلا وتعجب به أكثر من اعجابها بذاتها ، كل شيء يدهشها ويستهيها ويدعها معلقة ، وهي تقاطع - بما تستطيع من قوة - الأشياء التي ابتعدت عنها لإحتقارها ، حتى أن سبب جهلها التام لله هو تقديرها لأشياء هذه الدنيا وإحتقارها لذاتها . إذ أن السعي وراء شيء والاعجاب به هو بالاضافة إلى الذي يعجب به ويسعى وراءه بأنه هو أدنى منه ، وهو إذ يضع نفسه في مكان أدنى من الأشياء الخاضعة للكون والفساد ، وإذا يعتقد نفسه أحقر مما يحمد من أشياء وأكثرها فناء لن يستطيع أبداً أن يدرك طبيعة الله وقدرته لذا يلزم استدلالان لمخاطبة الذين هذا استعدادهم إذا أردنا أن ينكسروا على أعقابهم صوب الموجودات الاول وأن نعود بهم إلى الحد الأقصى أعني الواحد والاول . ما هما هذان الإستدلالان ؟

(١) إن أحدهما يبين شناعة ما تذكره النفس الآن ، ومنسهب فيه في موضع آخر ، (٢) والثاني يعلم النفس ويذكرها بطريقة ما بأصلها وكرامتها ، وهو يأتي قبل الآخر . وإذا إستبان هذا الموضوع أثار الآخر . وهو الذي ينبغي معالجته

الآن وهو قريب جداً من موضوع بحث الآخر وسيفيده كثيراً ، إذ أن الذى يبحث هو النفس ومن الضروري أن نعلم أى موجود هى ، فهى التى تبحث لى تعرف أولاً ذاتها وتعلم إن كانت لها القدرة على القيام بمثل هذا البحث أن كانت لها عين تستطيع أن ترى وإن كان من الملائم القيام بالبحث . إذ أنه إذا كان ما تبحث عنه غريباً عنها فما الفائدة من البحث ؟ ولكن ، إذا كان موضوعاً بجانبها لها فمن الملائم البحث عنه ومن الممكن العثور عليه .

٢ — بل تفكر كل نفس أولاً فيما يلى : كيف أن كل نفس هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن انفتحت فيها الحياة ؛ الحيوانات التى تغذيها : الأرض والبحر والذى فى الهواء ، والكواكب الآلهية فى السماء خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية راتبة . إنها من طبيعة مختلفة عن الموجودات التى تنظمها وتحركها وتحييها وبالضرورة هى أشرف منها ، من حيث أن الموجودات تكون وتفسد بحسبها تمدد النفس بالحياة أو تتركها بينما هى باقية دائماً لأنها لا تترك ذاتها . أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات فلنصطنع الاستدلال الآتى : فلتختبر النفس الكلية الكبرى التى هى نفس أخرى ، ولكن ليست نفساً صغرى لئلا ترى هل ستكون جديدة بهذا الاختيار ويتحقق ذلك من إبتعادها عن كل ما يغرى النفوس الأخرى ويدفعها إلى الخطأ وذلك بفضل موقفها الهادئ الرزين . ولنفترض نفس الهدوء فى الجسم الذى يحيط بها وأن اضطرابها يسكن بل أن كل ما يحيط بها يسكن : الأرض والبحر والهواء وحتى السماء وهى أعلى من سائر العناصر ، ولتتخيل فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج تناسب فيها إن جاز هذا التعبير وتفيض فيها ، تدخلها من كل صوب وتنيرها . وكأن أشعة الشمس إذ تنير سحابة قائمة تجعلها تسطع وتبدو ذهبية ، كذلك النفس إذ تدخل جسم السماء تمنحه الحياة والخلود وتوقظه من سكونه . والسماء

إذ تحركها حركة مرمدية نفس تقودها بعقل تصير حيواناً سعيداً ، وهي تستمد كرامتها من النفس القائمة فيها ، ولم تسكن من قبل إلا جساماً خامداً : تراباً وماء بالآخرى مادة قائمة أى لا وجرداً يكون موضوع كراهية الآلهة على حد قول بعضهم . وتصين قدرة النفس وطبيعتها أوضح إذا تخيلنا هنا كيف تتحرك السماء حركة دائرية وتقودها بإراداتها الخاصة . إذ أنها تتحد بها في كل إمتداد منها كبر ، وتحيط بجميع الأوساط كبيرة وصغيرة . إن أجساماً عدة لا تحمل في نفس المكان ولكن الواحد يحمل هنا والآخر يحمل هناك . وهي منفصلة الواحد عن الآخر سواء كانت أو لم تكن في مناطق متضادة ، أما النفس فليست كذلك فهي لا تنجزا لكي تحي بكل واحد من أجزائها كل جزء من الجسم ، ولكن الأجزاء جميعاً تحيا بالنفس جماء الحاضرة كلها في كل مكان المشابهة بوحدها وضرورها في كل مكان للآب الذي ولدها (أى العقل) إن السماء وهي متكررة ولها أجزاء مختلفة هي واحدة بقدرة هذه النفس التي بها يكون هذا العالم إلهاً . والشمس أيضاً إله لأنها متنفسة والكواكب أيضاً - وإذا كان فينا شيء إلهي فذلك لنفس السبب ، والسبب الذي من أجله يكون الآلهة آلهة هو بالضرورة سابق على الآلهة أنفسهم . ونفسنا من نوع أنفسهم ، ونحن نتأملها في حال الصفاء ودون الزيادة التي تنضاف إليها نجد لها عين نفس العالم وقيمة أكبر من جميع الجسيمات ، فإن هذه من ترابية ، وحتى لو كانت من نار فما الذي يشعلها ، وكذلك الحال في مركبات هذين العنصرين ، وكذلك الحال أيضاً إذا أضفنا إليهما الماء والهواء . فإذا كنا نطلب الموجودات لأنها متنفسة فلماذا نفس أنفسنا ونطلب موجوداً غيرنا ؟ إذا كنت تحب النفس التي في آخر فأحب نفسك إذن .

٣ — ذلك هو الشيء النفيس الإلهي الذي هو النفس ، فابحث عن الله باطمئنان برسالة . مثل هذا المبدأ وأصعد إليه ، إنه ليس بعيداً وأنتك لو اصل إليه ، وليس

الوسطاء عديدين ، تأمل إذن في هذه النفس الالهية في جزئها الأكثر الوهية الجزء القريب من الموجود العالى الذى بعده ومنه تأتى النفس ، فلو أنها على ما بيننا مقالنا إلا أنها صورة للعقل ، وكما أن الكلمة المفقوطة صورة الكلمة الباطنة للنفس كذلك هى كلمة العقل والفعل الذى بحسبه يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات ، كما توجد فى النار حرارتها ، والحرارة التى تبذلها لباقي الأشياء . يجب إذن تصور النفس التى فى العقل على أنها لا تسيل بل تبقى هناك ، بينما النفس الأخرى لها وجودها الخاص ، ولما كانت آتية من العقل كانت نفسا عقلية وعقلها يقوم فى الاستدلال وكما لها يأتيها أيضا من العقل ، والعقل بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلدها فى حال الكمال إذا فورنت به ، إن وجودها آت لما من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل إذ أنها حين تنظر فى العقل تحصل فى باطنها على أفكارها الخاصة وتفعل ، ويجب القول إن أفعال النفس هى الأفعال العقلية الباطنة فحسب ، وما يأتيها من غير هذا المصدر فهو دقى ، وهو انفعال لها ، فالعقل يجعلها إذن أكثر الوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه ، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما فى الماهية: النفس لاحقة كحل والعقل كصورة ، ولما كانت مادة للعقل كانت جميلة عاقلة بسيطة كالعقل نفسه وبذا يتصح أن العقل أعلى منزلة من النفس كما عرفناها .

٤ — ويمكن إدراك ذلك أيضا على النحو الآتى : اننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته السرمدية وما فيه من آلهة منظورين أو غير منظورين ومن جن وحيوان ونبات تؤثر فى العالم المحسوس . ولكن لرتقى إلى نموذج وجوده الحق ولننظر هناك جميع المعقولات الحاصلة فى هذا النموذج على السرمدية والمعرفة الباطنة لذواتها والحياة ، وننظر العقل الخالص الذى هو رئيسها والحكمة الكبرى والحياة الحققة فى عهد كرونوس فى عهد الآلهة الذى هو «شبع» وعقل إذ أنه يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة ، وكل عقل وكل إله وكل نفس فى

سكون سرمدى ، لم يحاول التغير ما دام خيرا إلى أين يذهب ما دام حاصلا على كل شيء فى ذاته ولما يحاول الاستكبار ما دام كاملا وكل ما فيه فهو كامل كي يكون كاملا من كل وجه ، وما من شيء فيه إلا وهو كامل وليس فيه شيء إلا وهو يعقل ، إن العقل يعقل دون بحث لأنه حاصل على ما يعقل ؛ ليست سعادته شيئا مكتسبا فانه هو الأشياء جميعا منذ الأزل وتلك هى الازلية الحققة . وما الزمان الذى يشتمل على النفس والذى يترك الماضى ليلحق بالمستقبل إلا محاكاة لها ، فان فى النفس بعض الموجودات ثم بعضا آخر ، إنها حينما سقراط وحينما فرس ودائما موجود ما جزئى واسكن العقل الأشياء جميعا إنه حاصل على جميع الأشياء ساكنة فى نفس المسكن إنه موجود فحسب ، وقولنا إنه موجود يلائمه دائما ، وهو ليس مستقبلا فى أى وقت ، إذ أنه موجود حتى فى ذلك الوقت ، وكذلك هو ليس فى الماضى أبدا إذ فى تلك المنطقة لا شيء يمضى ولكن جميع الموجودات حاضرة فيها أبدا باقية هى ، لأنها تحب لانفسها هذه الحال ، كل منها عقل وموجود وجملتها هى كل العقل وكل الموجود من حيث أن العقل يحفظ الموجود بتعقله لإياه وأن الموجود بما هو موضوع تعقل يعطى العقل التعقل والوجود ، ولكن للعقل علة مختلفة عنه وهى أيضا علة الموجود ، فللاثنين جميعا علة مختلفة عنهما إذ أنهما يوجدان معا ولا يفرقان ولكنهما جميعا يؤلفان ذلك الشيء الوحيد الذى هو عقل ووجود معا تعقل وشيء معقول معا ، هو عقل لأنه يتعقل وهو موجود لأنه تعقل ، إذ أنه لا يمكن أن يوجد تعقل دون تغاير وذاتية ، فالحدود الأصلية هى إذن : العقل والموجود والتغاير والذاتية ، يضاف إليه الحركة والسكون ، الحركة من حيث أن هناك تعقلا والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو والتغاير لازم لكي يكون هناك شيء متعقل متميز من الموضوع المعقول ، وإذا حذفت التغاير كانت الوحدة اللامتميزة وكان السكون ؛ والتغاير لازم أيضا لكي تتميز الأشياء المعقولة فيما

بينها ، والذاتية لازمة من حيث أن الأشياء المعقولة وحدة بالذات وأن فيها جميعا شيئا مشتركا وفصلها النوعى هو التغير . من كثرة الحدود هذه يولد العدد والسكم وخاصية كل موجود الكيف ، ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتى سائر الأشياء .

هـ — ذلك هو الإله المتكثر وهو موجود فى النفس المرتبطة بتلك المناطق بطبيعتها بشرط أن تريد ألا تبارحها وهى إذ تقترب من العقل ولا تكون وإياه إلا شيئا واحدا إن جاز هذا التعبير تسأل من الذى ولد هذا العقل ؟ ما هو الحد البسيط المتقدم عليه ، علة وجوده وكثرته الذى يحدث العدد ؟ إذ ليس العدد أول فان الوحدة تأتى قبل الثنائية ، والثنائية الكائنة عن الوحدة محدودة بها وهى بذاتها غير محدودة ، وحينئذ يولد العدد أعنى الموجود ، ولكن النفس هى أيضا عدد إذ أن هذه الحدود الأول ليست أحجاما ولا مقادير ممتدة ؛ هذه الأشياء الغايضة التى يعتقد بوجودها الاحساس ، متأخرة عنها وأن ماله قيمة فى البذرة ليس هو الرطوبة بل ما لا يرى فيها ، أعنى عددا وأصلا بذريا ، وما يسمى عددا وثنائية لا محدودة فى العالم المعقول هى أصول وعقل . هناك أولا الثنائية اللا محدودة التى تحمل فى ما هو موضوع المعقولات ، ثم العدد الذى يولد من هذه الثنائية ومن الواحد ، والعدد صورة وكل شيء فهو مصور بصورة تولدت من العدد فاذا كان يقبل الصورة من الواحد بأحد معينين فإنه بالمعنى الآخر يقبلها من العدد .

٦ — كيف إذن يرى العقل ؟ وماذا يرى ؟ كيف يوجد ويولد من الواحد لى يرى ؟ إذ الآن النفس تدرك أن الأمر كذلك بالضرورة ولكنها تود حل هذه المسألة التى طال الكلام فيها بين قدماء الحكماء وهى : كيف يأتى الوجود من الواحد كما هو فى نظرنا كثرة ما ؟ ثنائية أو عددا ؟ كيف لم يبق الواحد فى ذاته ؟ كيف نتصور رد هذه الكثرة للوحدة . فلنعالج الموضوع بالدعاء إلى الله نفسه لا بالفاظ بل بشوق النفس للصلاة له ؛ على هذا النحو نستطيع أن نصلى له فى خلوة

وإذ نتأمل هذا الواحد الموجود في ذاته كأنه داخل هيكل ، والساكن في ما وراء الكل يجب أن نتأمل فيه الصور التي تتطلع إلى خارج ، وهي صور ثابتة ، أو بالأحرى أول صورة تجلت .

بصدد كل متحرك يجب تعيين حد يتحرك إليه ولما لم يكن هناك شيء من ذلك بصدد الواحد فلانضغ أنه غير متحرك ، ولكن إذا جاء شيء بعده فلا يحىء الشيء للوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى نفسه أبداً ، ولا تكونن الصيرورة في الزمان مشكلة لنا ونحن بصدد موجودات سرمدية . بالقول نضيف الصيرورة لهذه الموجودات لكي نعبر عما بينها من رابطة عليّة وترتيب ، بل يجب القول في الواقع أن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ، إذ لو كان هذا الميلاد يتم بحركة لكان الحد الموجود: الثالث ابتداء من الواحد بعد الحركة لا: الثاني. وإذا فاذا كان هناك حد ~~لأن~~ بعد الواحد فيجب أن يوجد ، هذا الحد ، دون أن يتحرك الواحد دون أن يميل إليه دون أن يريده ، وبالجملة دون أي حركة . كيف ذلك وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه ، الباقي ساكناً كما أن الضوء الساطع المحيط بالشمس يتولد منها مع كونها ساكنة دائماً ، على أن جميع الموجودات مادامت في الوجود يحدث بالضرورة حولها من ذات ماهيتها شيئاً يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرتها الراهنة ؛ هذا الشيء بمثابة صورة الموجودات الحادثة منها . فثلاً النار تولد الحرارة ولا يحتفظ الثاج بكل برودته ، فالمشمومات خاصة شاهد على ذلك ، فما دامت موجودة انتشرت منها حولها رائحة هي شيء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة يضاف إلى ذلك أن جميع الموجودات التي تصل إلى كمالها تلد ، وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً ، يلد موضوعاً سرمدياً ، ويلد موجوداً أدنى منه .

وماذا نقول إذن عن الموجود الكلى الكمال؟ إن شيئاً لا يأتي منه سوى ما هو الأعظم بعده ، ولكن الأعظم بعده هو العقل الذى هو الحد الثانى ، ذلك بأن العقل

يرى الواحد ولا يفتقر إلا له، أما هو فلا يفتقر للعقل، إن ما يولد من الحد الأعلى، من العقل، هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعا، لأن سائر الأشياء تأتي بعده، فمثلا النفس كلمة العقل وفعله، كما أن العقل كلمة الواحد وفعله، أما كلمة النفس فغير معينة، فإنها من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، وكذلك العقل يجب أن ينظر صوب الواحد لكي يكون عقلا، وهو يراه دون أن يكون منفصلا عنه لأنه بعده ولا شيء بينهما، كما هو لا شيء بين النفس والعقل. كل موجود مولود يشترك الموجد الذي ولده ويحبه، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتى كان الوالد خير موجود، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلا لأنه غيره.

٧ - نقول إذن أن العقل صورة الواحد ولكن يجب أن نتكلم بعبارة أوضح: فأولا يجب أن يكون الموجد المولود شبيها بالواحد على نحو ما، وإن يحتفظ بخصوص الواحد، وإن يكون بينه وبين الواحد مثل ما بين الضوء والشمس من مشابهة، ولكن الواحد ليس عقلا فكيف يلد العقل؟ السبب أنه يرى باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هي العقل، وفي الواقع إن من يدرك غيره فهو إما الاحساس أو العقل وهنا ليس الإحساس (الذي يدرك) إذ أن الاحساس لا يدرك الواحد، فهو إذن العقل ولكن العقل قابل للقسمه وليس الحال كذلك في الواحد الذي يراه. في العقل أيضا توجد وحدة، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء، والعقل ينقسم على نحو ما تبعا لهذه القدرة، ويتأمل جميع الأشياء التي في قدرة الواحد، وبغير ذلك لا يكون العقل إذ أنه يستخرج من ذاته ضربا من الشعور بماله من قدرة على أن يلد بذاته ماهية، وإن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، إنه يعلم أن الماهية بمثابة جزء مما هو للواحد، وأنها آتية منه وأنها تستمد منه قوتها وأنها تصل إلى أن تكون ماهية به، ولأنها آتية منه. العقل يرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعا تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم،

من حيث أنه هو ليس شيئا من هذه الأشياء ، إذ أن كل شيء يأتي منه لأنه هو ليس متضمنا في أى صورة ، فإنه واحد فحسب هو والعقل ، وكل ما في الموجودات لذا ليس الواحد شيئا من الأشياء التي في العقل ولكن منه تأتي جميع الأشياء ، ولذا كانت هذه الأشياء ماهيات إذ أن كلا منها له حد وضرب من الصورة .

فليس يتدرج الموجود في اللاحدود ، يجب أن يثبت الموجود في حد معين وحالة ثابتة ، هذه الحالة الثابتة فيما يتعلق بالمعقولات هي الحد والصورة ، ومنها تستمد أيضا حقيقتها . العقل الذي نتحدث عنه حقيق بأن يلد له أصفى المبادئ وبألا يولد إلا من المبدأ الأول ، وحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات أى كل جمال المثل وجميع الآلهة المعقولة ، ولكنه هو ملء بالموجودات التي ولدها يتلها إن جاز هذا التعبير ، ويستبقها في ذاته ويمنها من الهبوط في المادة حسب تأويل الأسرار ، وبعض الأساطير المتعلقة بالآلهة . قبل زوس يأتي كرونوس الإله الفائق الحكمة الذي يستعيد دائما الموجودات التي يلد لها بحيث يمتلئ العقل بها ويشبع ولكن بعد ذلك وقد شبع يقال إنه يلد زوس ، فكذلك العقل يلد النفس حين يصل إلى حده من الكمال ، إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة . ومثل هذه القوة العظيمة لا تبقى عقيمة ، وإنما ليس من الممكن في هذه الحالة أيضا أن يكون الموجود المولود أعلى ، ولما كان صورة من الوالد فهو أدنى منه ولنفس السبب هو بذاته لا محدود ، ولكن الواحد يحده وكأنه يصورده . معلول العقل كلة والتعقل الاستدلالي موجود قائم بذاته هو الموجود الذي يتحرك حول العقل هو نور العقل والآثر يبقى متعلقا به من الجهة الواحدة . هو متحد بالعقل . هو ممتلئ به ومستمتع به ، وهو يأخذ منه بنصيبه ، وهو نفسه يتعقل ، ومن الجهة الأخرى هو متصل بما يأتي بعده أو بالأحرى هو أيضا يلد موجودات هي أدنى منه بالضرورة ، سنتكلم عنها فيما بعد ، إذ أن الأشياء الآلهية تقف عند النفس .

٨ — من هنا الدرجات الثلاث للوجود عند أفلاطون فإنه ، يقول : جميع الأشياء هي في الملك الذي يملك على جميع الأشياء وهو ، الوجود الأول ، ، والثاني هو لدى الموجودات التي من المرتبة الثانية ، والثالث لدى الموجودات التي من المرتبة الثالثة ، وهو يتحدث أيضا عن ، ، أبي العلة ، (وهذا في الرسائل ص ٢١٢ هـ و ٢٢٣ د) والعلة هي العقل ، والعقل عنده هو الصانع ، وهو يقول ، الصانع يصنع النفس في فرهة بركان ، (في تيموس ص ٤١ د وفيليبوس ص ٢٨ ج) وأبو العلة أعني أبا العقل هو كما يقول الخير بالذات ، وما هو بعد العقل وبعد الوجود (الجهم — وريته ص ٥٠٩ ب) وفي عدة مواضع يقول : إن الموجود والعقل هو مثال ، فهو يعلم إذن أن العقل آت من الخير بالذات وأن النفس آتية من العقل ، فليس في نظرياتها شيء جديد ، وليست هي بنت اليوم .

لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون أن تفصل ، وما نحن اليوم إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقدرها كتابات أفلاطون ، وقد كان بارمنيدس من قبله يذهب مثل هذا المذهب حين كان يرد إلى الوحدة الموجود والعقل ، وحين كان يمان أن الموجود ليس في المحسوسات . قال : التعقل والوجود شيء واحد ، الموجود عنده ساكن ، ولو أنه يقرن به التعقل ، فهو يسلب عنه كل حركة جسمية لكي يبقى هو هو ، وهو يشبهه بكتلة مستديرة لأنه ينطوي على جميع الأشياء ولأن التعقل ليس شيئا خارجا عنه ، ولكنه باطن ، غير أنه إذ سماه الواحد في كتاباته استهدف للنقد من حيث أن هذا المقول عنه واحد هو متكرر . إن محاوره بارمنيدس لأفلاطون أضبط ، فانها تميز بين الواحد الأول أو الواحد بمعنى الكلمة ، والواحد الثاني وهو وحدة متكررة ، والثالث وهو وحدة وكثرة ، فهو إذن متفق مع نظرية الطبائع الثلاث .

٩ — وأنكساغوراس إذ يتحدث عن بساطة العقل الخالص غير المسترج يضع هو أيضا الواحد كحد أول مفارق ، ولكنه بسبب قدمه ، قد أهمل الدقة ،

وهرفليطس أيضا يعرف الواحد المسمى المعقول، ذلك أن الأجسام عنده هي في
صيرورة وسيلان متصلين، وعند انبازوقليس هناك الشقاق الذي يفرق، والمحبة التي
هي الواحد والواحد عنده هو أيضا لاجسمى، والعناصر تكون المادة، وفيما بعد
قال أرسطو إن الأول مفارق معقول، ولكن قوله إنه يعقل ذاته، يرجع إلى أنه
ليس الأول وهو إذ يسلم بوجودات معقولة عدة على قدر الافلاك السماوية لكي
يكون لكل فلك محرك يتحدث عن الموجودات العاقلة بغير ما يتحدث أفلاطون،
ولكن ليس لديه حجج يقدمها، وهو يحتاج بالضرورة، وحتى لو كان لديه حجج
فقد يمكن الاعتراض عليه بأنه أقرب إلى العقل التسليم بأن الافلاك جميعا من
حيث أنها تسام في تحقيق نظام واحد، تشخص صوب الواحد وصوب الأول،
ويمكن السؤال أيضا إن كانت هذه الموجودات المعقولة العدة صادرة في رأيه
عن جد واحد هو الأول أو إن كان هناك مبادئ عدة في المعقولات ؟ ففي
الحالة الأولى بموجب مماثلة بينه بأفلاك السماء المحسوسة حيث الواحد منها
ينطوي على الباقي، وحيث فلك واحد هو الفلك الخارجى يسمو على سائرهما
يكون الأول في العالم العلوى منظويا على الأشياء جميعا، ويكون هناك عالم
معقول. وكما أن الافلاك هنا ليست خالية ولكن الفلك الأول مليء
بالسكواكب وأن سائرهما يحمل كل منها كوكبه، فكذلك هناك يكون المحركين
محتوين على كثرة من الموجودات، بل تكون هذه الموجودات أكثر
الموجودات حقيقة. وفي الحالة الثانية إذا كان كل محرك مبدأ كانت هذه المبادئ
تقابل اتفاقا ولما تكون مما، ولما تتفق لتحدث هذا الصنع الواحد الذي هو
نظام السماء. وأيضا لما كانت الموجودات المحسوسة (يريد الافلاك) التي في
السماء بعدد المحركات المعقولة، ولما كانت هذه المحركات كثيرة ما دامت لاجسمية
وما دام ليست لها مادة تميزها بعضها عن بعض. وهكذا كان القدماء الذين انحازوا
إلى ناحية فيثاغوروس وتلاميذه وفرسيديس يستمسكون بهذه الطبيعة المعقولة

بعضهم وفوها حقها في كتاباتهم ، وبعضهم كانوا يعرضونها في دروس غير مدونة
وبعضهم أغفلوها كلية .

١. — هذا إذن ما يجب اعتقاده : هناك أولا الواحد الذي هو فوق الموجود
كما أردنا بيانه في هـ . هذا العرض بقدر ما يتسنى البرهان في مثل هذا الموضوع ، ثم
يجيء بعده الموجود والعقل ، وفي المرتبة الثالثة طبيعة النفس ، ولما كانت هذه
الموجودات الثلاثة في طبيعة الأشياء فيجب الاعتقاد بأنها فينا أيضا أعني لا في
ما فينا من محسوس ، إذن أن هذه الموجودات مفارقة للمحسوسات ، بل في
ما هو خارج من العنصر المحسوس ، ويؤخذ لفظ خارج بنفس المعنى الذي يقال به
إن هذه الموجودات خارجة عن السماء ، وتلك هي أجزاء الإنسان الذي يسميه
أفلاطون ، الإنسان الباطن ، وإذن فنفسنا شيء إلهي ، إنها من طبيعة مختلفة عن
الموجود المحسوس ، إنها مثل النفس الكلية ، إن النفس الحاصلة على العقل كاملة ولكن
ينبغي التمييز بين العقل الذي يستدل والعقل الذي يقدم مبادئ الاستدلال ، إن قوة
الاستدلال في النفس غير مفترقة لآلة جسمية لفعالها ، إنها تحفظ فعالها نقيًا من كل
جسم ، لكي تستطيع الاستدلال المجرد ، إنها مفارقة وغير متزجة بالجسم ولن نخطيء
إذا وضعناها في المعقول الأول . فلا ينبغي السؤال عن المكان الذي توضع فيه بل
يجب التسليم بأنها خارج المكان بالمرة . إليك إذن معنى التقدم بالذات ، والخارج
واللاجسمي هو مفارقة الجسم والبراءة من طبيعته ، لذا قال أفلاطون عن العالم إن
الصانع وضع النفس أيضا خارج العالم وجعلها له غلافًا يقصد جزء النفس الذي يبقى
في المعقول ، وعندنا هو يقول إن نفسنا تطفو برأسها إلى القمم حين يوصينا
بالانفصال عن الجسم لا يقصد انفصالا مكانيا فإن هذا الانفصال قد وضعته الطبيعة
إنه يعني ألا نميل نحو الجسم حتى بالخيال وإن تبقى أغرابا عنه وهذا ما يحدث إذا
نحن عرفنا نصعد ونأق إلى فوق بهذا الجزء من النفس الموضوع في هذه الدنيا
والذي وحده يصنع الجسم ويصوره ويخصص له نشاطه .

١١ — ان النفس التي تستدل تعنى بالاشياء العادلة أو الجميلة لكي تسائل نفسها ان كان شيء ما عادلا أو كان شيء ما جميلا؟ فيجب إذن أن يكون هناك معنى ثابت للعدالة تستدل النفس تبعاً له وإلا فكيف يمكن الاستدلال؟ ولما كانت النفس تستدل تارة وطورا لا تستدل، فليس الجزء المستدل هو الذى يحفظ فينا دائماً معنى العدالة، بل العقل. ففينا أيضاً مبدأ العقل وعقلته وهو الله، لا بمعنى أن الله ينقسم، فانه يبقى ساكناً، بل بمعنى أننا بالرغم من كونه لا فى مكان وبقائه ساكناً، نراه فى الموجودات الكثيرة حسب ما يستطيع كل قبوله، وكما لو كانت له أجزاء مختلفة كذلك يبقى المركز فى ذاته، ولكن كل نقطة من نقط الدائرة تحتوى عليه والأقطار ترجع إليه خصائصها. بهذا العنصر مناس الله ونوجد معه وتعلق به وحالاً نميل إليه نتوطد فيه.

١٢ — إذا كان فينا مثل هذه الأشياء العظمى فكيف لا ندركها، ولم نمكث معظم الوقت دون مزاولة هذه الأفعال؟ لم لا يزاوها بعض الناس أبداً؟ إن الموجودات التى هناك تظل دائماً على فعلها سواء فى ذلك العقل أو المبدأ المتقدم عليه الذى يبقى دائماً فى ذاته، والنفس أيضاً متحركة بحركة سرمدية، ولكننا لانحس كل ما فى النفس. إن الذى ينفذ إلى الاحساس هو الذى يصل إلينا وما دام الفعل لا ينتقل إلى الحس فهو لا يعبر النفس كلها، وإذن فنحن لانعلم بعد من حيث أننا حاصلون على الحس وأننا لسنا جزءاً من النفس، بل النفس بجميع قواها. وفضلاً عن ذلك ان كل جزء من أجزاء النفس يحيا ويعمل دائماً وفقاً لوظيفته الخاصة ولكننا لاندري به إلا حين يبلغ إلينا، وندركه. فمن الضروري لكي ندرك حضور هذه الأفعال أن نوجه إدراكاتنا إلى داخلنا وأن نثبت فيه انتباهنا. وكما أن اللسان الذى ينتظر صوتاً يشاق سماعه يبتعد عن سائر الأصوات ويعبر أذنه للصوت الذى يعتبره خير الأصوات حين يبلغ إليه، فكذلك يجب علينا هنا أن نطرح جانباً جميع الأصوات المحسوسة إلا إذا اضطرتنا إليها وان نحفظ بالقوة الدارجة فى النفس سليمة ومستعدة لسماع أصوات العالم العلوى.

التاسعة السادسة

المقالة التاسعة

في التحير بالذات أو في الواحد

١ - إنما الموجودات هي ماهي بالواحد سواء في ذلك الجواهر التي هي موجودات بأول معنى الكلمة والصفات التي هي كما يقال في الموجودات. أي موجود كان يوجد إن لم يكن واحداً ؟ إن الموجودات لا توجد إن فصلت عن الوحدة : الجيش والجوقة والقطيع لن توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعاً واحداً ، والبيت والسفينة أيضاً لا يوجد إن لم يكونا حاصلين على الوحدة فان البيت بيت واحد ، والسفينة سفينة واحدة ، وإذا فقدنا هذه الوحدة فلن يكون هناك بيت ولا قطيع .

والمقادير المتصلة أيضاً لم تكن لتوجد لو لم تكن حاصلة على الوحدة : إذا قسمت مقدارا فانه حالما يعدم صفة الوحدة هذه يتغير وجوده وكذلك الحال في النبات والحيوان كل منهما جسم واحد ، ولكن إذا أفلت من الوحدة وتمجزأ أجزاء كثيرة فقد الوجود الذي كان له ولم يعد ما كان ، إنه يتغير الى موجودات اخرى كل منها موجود واحد ؛ توجد الصحة حين توجد ؛ وحدة تنسيق في الجسم ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء وتوجد الفضيلة في النفس حين يبلغ اتحاد اجزائها الى الوحدة والتوافق .

ومتى كانت النفس وهي التي تصنع الجسم وتصوره وتعطيه الصورة والنظام ترد السكل الى الوحدة ، هل يتعين الصعود اليها والقول بأنها هي الواحد ؟ أو كما انها تمنح الأجسام خصائص دون أن تكون هي ما تمنح . هي تمنحها مثلاً الصورة والمثال وهما مغايران لها ، فكذلك إذا كانت تعطيا الوحدة قبل ينبغي الاعتقاد بأن هذه الوحدة التي تعطيا مغايرة لها ، وانها تجعل من كل موجود موجوداً واحداً

بتأمل الواحد كما تصنع اناسا يتأمل الانسان المثالي ، وفي هذا التأمل للانسان المثالي تحصل على ما فيه من وحدة ؛ ذلك بأن كل موجود يقال عنه إنه موجود واحد هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده ، فكلما قل وجوده قلت وحدته وكلما زاد وجوده زادت وحدته ولا شك في أن النفس التي هي مغايرة للواحد تزيد وحدتها بقدر زيادة وجودها ، ولكنها ليست الواحد نفسه .

النفس واحدة ولكن الواحد هو على نحو ما عرض للنفس ، إن النفس والواحد شيئان كالجسم والواحد - اما المقدار المنفصل كالجوقة فهو بعيد جدا من الواحد والمقدار المتصل اقرب اليه ، والنفس تشارك في الواحد اكثر . هل يراد ارجاع النفس والوحدة الى شئ واحد بنحجة أن النفس لا يمكن أن توجد دون أن تكون واحدة ؟ ولكن اولا سائر الموجودات لا توجد الا مع الوحدة ، ومع ذلك فالواحد مغاير لها . ليس الجسم عين الواحد ولكنه يشارك في الواحد ، ثم أن هذه النفس الواحدة هي متكثرة ، ولو انها ليست مركبة من أجزاء ، فان فيها قوى عدة : قوى الاستدلال والاشتهاء والادراك بمجموعة بالواحد ، كأنه رباط لها . اذن فالنفس وهي موجود واحد تدخل الوحدة في الموجودات ولكنها هي تقبلها من فعل موجود آخر .

٢ - ليس صحيحا أن كل موجود جزئي فما هيته عين وحدته وأن في جملة الوجود والماهية ماهية الكل عين وحدة السكل بحيث اننا باستكشاف الوجود نستكشف كذلك الواحد ؟ فثلا إذا كانت الماهية هي العقل ، فالواحد هو ايضا العقل الذي هو هكذا الموجود الاول والوحدة الاولى والذي يعمل سائر الاشياء تشارك في الوجود وتشارك في الوحدة بنفس المقدار . ماذا يقال في الواقع عن الواحد الا أنه الوجود عينه أليس هو عين الموجود ؟ الانسان وانسان واحد ذلك سواء أو إن لكل شئ عددا ، وكما يقال اثنان للزوج كذلك يقال واحد لشئ واحد

فاذا كان العدد موجودا فمن الواضح أن الواحد موجود كذلك، ويتعين التفحص عما هو، اما اذا لم يكن العدد الا فعلا للنفس التي تطوف بالاشياء وهي تعدها فلن يكون الواحد وجودا؛ الآن كأن العقل يقول لنا إن الموجود الذي يعدم وحدته فهو غير موجود أصلا فيتعين النظر فيما إذا كان صحيحا أن الواحد والوجود شيء واحد في كل موجود وفي جملة الموجودات، ولكن إذا لم يكن وجود الشيء سوى كثرة اجزائه، وإذا كان يمتنع أن يكون الواحد كثرة، كان الواحد والوجود شيئين متغايرين: الانسان حيوان وناطق واشياء اخرى وهذه الاجزاء الكثيرة مرتبطة بوحدة، واذن فالانسان غير الواحد من حيث أن الانسان قابل للقسمة وأن الواحد غير منقسم.

والوجود الكلي الحاوي في ذاته جميع الموجودات هو من باب اولي شيء متكرر ومغاير للواحد وحاصل على الواحد بالمشاركة، فان هذا الموجود الكلي حاصل على الحياة والعقل من حيث انه ليس شيئا ميبثا، فهو إذن متكرر حتى لو كان عقلا فحسب، فهو متكرر بالضرورة، وهو اكثر تكررا إذا كان عقلا مشتملا على معاني، فان المعاني هي ايضا ليست واحدة هي بالاحرى اعداد سواء في ذلك كل معنى جزئي والمعنى الشامل، وهي ليست واحدة الا بالمعنى الذي به العالم واحد. على العموم إذن الواحد هو الحد الاول اما العقل والمعاني والوجود فليست حدودا اولي؛ كل معنى فهو مركب من عدة اشياء، وهو لاحق على هذه الاشياء، والاشياء التي هو مركب منها سابقة عليه.

اما أن العقل لا يمكن أن يكون الحد الاول فهذا ايضا واضح للاسباب الآتية: ان العقل يجب ان يقوم في فعل التعقل والعقل الاعلى الذي لا يتأمل موضوعات خارجة عنه يتعقل ما هو قبله، لأنه باتجاهه الى ذاته يتجه الى ما هو قبله، فاما انه هو نفسه موجود عاقل وموضوع معقول وحيزه فهو مزدوج وليس بسيطا، وإذن

ليس هو الواحد، أو أنه يتأمل موضوعا آخر مغايرا لذاته وحينئذ الموضوع اعلى منه وسابق عليه إذ انه يتأمل ذاته وذلك الموضوع الاعلى جميعا وحينئذ هو لاحق ولسكن يجب وضع العقل على انه موجود هو من ناحية قريب من الخير ، ومن الاول وينظر اليه؛ وهو من ناحية اخرى متحد بذاته عاقل ذاته، وعاقل ذاته باعتباره جميع الاشياء؛ فبهيات اذن ان يكون الواحد وله وجهات مختلفة ، فالواحد ليس جملة الموجودات ، من حيث أنه حينئذ لا يكون واحدا ، لا العقل ، فانه على هذا النحو ايضا يكون جملة الموجودات من حيث ان العقل هو هذه الجملة، ولا الوجود لان الوجود هو كل شيء .

٣ — ما الواحد اذن وما طبيعته ليس غريبا الا تكون الاجابة يسيرة من حيث ان من العسير قول ما الموجود أو المثال، مع أن معرفتنا مرتسكة على مثل لاسيما وان النفس اذا مضت الى موضوع غفل من كل صورة فهي عاجزة عن ادراكه لأنها تكون حينئذ غير معينة لأن شيئا لا يرسم فيها حينئذ أى أثر إن صبح هذا التعبير، فتضطرب ويدخلها الخوف الا تحصل على شيء ابداء لذا تنيا في هذه الحالة ، وتجد لذتها في النزول ثابته وتهبط حتى تصل الى المحسوسات حيث تستريح كما يستريح المرء على ارض صلبة ، مثلها مثل البصر اذا عى من الاشياء الدقيقة وجد لذة في ملاقات اشياء كبيرة ، ولسكن حين تريد النفس ان ترى بذاتها ولما كانت انما ترى باتحادها بموضوعها وكانت واحدة بفضل هذا الاتحاد معه فهي لاتعتقد انها ادركت ما تبحث عنه، لأنها غير مغايرة لموضوع فكرها، ومع ذلك فهكذا ينبغي أن تنهج البحوث الفلسفية في الواحد .

فلما كان الواحد موضوع بحثنا وكنا نفحص عن مبدأ جميع الاشياء وهو الخير الاول، فلا ينبغي الابتعاد من الموضوعات التي بجوار أوائل الموضوعات والهبوط الى اواخرها، بل ينبغي العودة من المحسوسات التي هي اواخر الموضوعات الى

أوائلها، ينبغي التحرر من جميع الرذائل من حيث أننا نتوجه نحو الخير، ينبغي أن نرتقى إلى المبدأ الباطن فينا، وأن نصير موجودا واحدا بدل أن نكون موجودات عدة إذا أردنا أن نتأمل المبدأ والواحد. يجب أن نصير عقلا وأن نعهد بنفسنا للعقل ونوظفها فيه لكي تستيقظ فتقبل موضوع رؤية العقل، يجب أن نتأمل الواحد بالعقل دون أن نضيف إليه احساسا ما، دون أن تقبل في العقل أى شيء أت من الاحساس، يجب أن نتأمل أنقى الموضوعات بالعقل الخالص وبما في العقل من أولى فالذى قد تهيأ لتأمل هذا الموضوع إذا تخيل فيه مقدارا أو صورة أو حجما لم يكن العقل هو الذى يقرء تأمله حينذاك، من حيث أن العقل غير معد لرؤية مثل هذه الموضوعات بل فعل الاحساس أو فعل الظن الذى يعقب الاحساس. يجب اتخاذ العقل نفسه شاهدا على قواه الخاصة، والعقل يستطيع أن يرى إما ما هو قبله وإما ما يخصه وإما ما يتعلق به، إن ما يتعلق به بسيط نقي وما يخصه أبسط وأنقى، وما قبله أكثر بساطة ونقاوة أى ما ليس عقلا ولكنه متقدم على العقل.

إن العقل شيء ما وهو موجود ما، ولكن ذلك الحد ليس شيئا ما من حيث أنه متقدم على كل شيء وهو ليس موجودا ما لأن للموجود صورة هى صورة الموجود، وإنما ذلك الحد غفل من كل صورة حتى الصورة المعقولة.

إذن لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل فهى ليست شيئا ما تلد، هى ليست شيئا ما وليس لها كيف ولا كم وليست عقلا ولا نفسا، ليست فى حركة ولا فى سكون وليست فى المكان ولا فى الزمان (١). إنها فى ذاتها إنها ماهية مفارقة لسائر الماهيات أو بالأحرى هى غفل من الماهية من حيث أنها متقدمة على كل ماهية، متقدمة على الحركة، ومتقدمة على السكون، فإن هذه الخصائص

(١) أفلاطون - بارمنيدس ١٣٨ ب

توجد في الموجودات وتجمعه متكرراً - ولكن إذا لم تكن في حركة فكيف هي ليست في سكون؟ ذلك بأن إحدى هاتين الخاصيتين: الحركة والسكون أو الاثنين جميعاً توجدا ضرورة في موجود وبأن ما هو ساكن فهو ساكن بالشاركة في السكون ، وليس هو عين السكون ، وإذن فالسكون عرض ينضاف إليه فلا يبقى في بساطته؛ صحيح أننا نقول إنه علة، ولكن هذا عبارة عن إضافة عرض لا إليه بل إلينا ، هذا عبارة عن القول بأننا حاصلون على شيء منه بينما هو باق في نفسه . وإذا تسكنا بدقة فليس ينبغي أن نقول عنه لا هذا ولا ذاك، بل نحاول فقط التعبير عن آرائنا الخاصة بالنفاذ وذلك ، بتناوله من خارج ، والدوران حوله تارة عن قرب وطوراً عن مسافة أبعد ، تبعاً لما يعرض من صعوبات .

٤ - إن كبرى هذه الصعوبات هي أننا لا نفهمه لا بالعلم ولا بحس عقلي كسائر العقولات بل بحضور أسمى من العلم . إن النفس لتبتمد من الوحدة ولا تكون واحدة بالاطلاق حينما تدرك موضوعاً ما بالعلم، ذلك لأن العلم قول، والقول كثرة فهي تجاوز الوحدة إذن ، وتستقط في العدد والكثرة . يجب إذن الارتفاع فوق العلم وعدم الخروج من حالة الوحدة ، يجب الابتعاد من العلم وموضوعاته ، يجب ترك كل تأمل آخر حتى تأمل الجمل بالذات لأن الجمل متأخر عنه وآت منه، كما أن ضوء النهار آت كله من الشمس ؛ لذا يقول أفلاطون إنه يمتنع قوله وكتابته (١) ولكن ألفاظنا ومكتوباتنا توجه نحوه ، إنها تخرجنا من اللنة وتوقفنا للتأمل كأنها تدل الذي يريد التأمل على الطريق، ذلك لأننا نذهب إلى حد تعليمه الطريق والسبيل أما التأمل فهو فعل الذي يريد التأمل .

وعلى ذلك إذا كنا لا نتجه نحو التأمل، وإذا كانت النفس لا تدرك بهاء ذلك

المقام ، وإذا كانت لا تتفصل ولا تحتفظ في ذاتها بحب المحب الذي إذا ما رأى موضوع حبه وجد فيه راحته ، وإذا كان الذي يقبل النور الحق وينير نفسه بجمعها بالاقتراب منه معوقاً في صعوده بثقل يحول دون تأمله ، وإذا كان لا يصعد منفرداً بل يحمل معه ما يفصله منه (أى من الواحد) وإذا كان لم يرد نفسه بعد إلى الوحدة ، لأنه هو أى الواحد ليس غائباً من شيء ، وهو غائب من كل شيء ، وهو حاضر وليس حاضراً إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث يضافون إليه ويماسونه بتشبههم ، به إنهم حاصلون على قوة من جذه آتية من لدنه ، وحين توجد هذه القوة في الحالة التي كانت عليها لما أتتهم منه ، كانوا أملاً لرؤيته بقدر ما يمكن أن يكون موضوع تأمل .

وإذن إذا لم يكن بعد في مستواه وكان باقياً خارجاً عنه لجميع هذه الأسباب أو لأنه يعوزه التعليم الاستدلالي أو الإيمان بما يلقى إليه من تعليم ، فلا يلومن إلا نفسه ، وليجهد نفسه في التوحد بالإبتعاد عن كل شيء . أما فيما يتعلق بعدم إيمانه بالحجج التي تعطى له فليفسكرن فيما يأتي :

هـ — إن الذي يفكر أن الموجودات يدبرها الاتفاق أو قدرة تلقائية وأنها خاضعة لعلل جسيمة هو مردود بعيداً جداً عن الله وعن فكرة الواحد ، وليس يتجه إليه قولنا بل إلى الذين يسلون بطبيعة مغايرة للأجسام ويرتقون إلى النفس . فيجب إذن فهم طبيعة النفس والعلم فيما يجب أن يعلم بأنها آتية من العقل وأنها تحصل على الفضيلة بالمشاركة في النطق الآتي من عين المصدر ، ثم يجب أن يؤخذ العقل على أنه شيء آخر غير قوة الاستدلال والاستنتاج . إن الاستدلالات تتضمن عناصر منفصلة وحركة ، والعلوم أقوال باطنة في النفس وتتجلى بالفاظ لأن العقل قد أحدثها في باطن النفس . إننا نرى العقل كما يرى الشيء المحسوس بإدراك مباشر إننا نرى أنه يسود النفس وأنه أبوها من حيث أنه العالم المعقول

ويجب القول بأنه في هدوه وسكونه يحتوى كل شيء في ذاته وأنه الأشياء جميعاً أنه كثرة غير منقسمة ومع ذلك متميزة وليس التمايز تمايز الالفاظ المفتكرة لفظاً لفظاً ، ومع ذلك ليست أجزاؤه مختلطة بل إن كل جزء يبرز منفصلاً عن سائر ما مثله مثل ما في العلوم ، كل ما نعلمه فهو غير منقسم ومع ذلك فكل شيء منفصل عن الكل .

هذه هي إذن تلك الكثرة حيث الكل موجود معاً ، وهذا هو ذلك العالم المعقول، إنه قريب من الأول وأن النطق ليثبت لنا أنه موجود ضرورة إذا سلنا بوجود النفس، إنه أعلى من النفس ولكنه ليس الأول لأنه ليس واحداً ولا بسيطاً الواحد هو البسيط وهو مبدأ جميع الأشياء إنه متقدم على أرفع موجود من بين الموجودات لأن هناك بالضرورة حداً متقدماً على العقل ، إن العقل يريد أن يكون الواحد ولكنه ليس الواحد وإنما هو شبيه بالواحد أنه لا يتفرق، إنه يبقى حقاً مع نفسه لأنه قريب من الأول وأنه يأتي بعده، ولكنه جرؤ على الانحراف عنه ، إن الآية التي قبله هي الواحد ، لا تقولن هي ما هو واحد لكي نتجنب قول الواحد كمحمول لموضوع مغاير له ، الحق أن لا واحد من الأسماء يلائمه ومع ذلك مادام يجب أن نسميه فمن الملائم أن ندعوه الواحد ، لسكن لا بمعنى أنه شيء له بعد صفة الواحد .

على أن من العسير جداً معرفته على هذا النحو وإنما يعرف خيراً من ذلك بمعلوله الذي هو الموجود ، إنه يقود العقل إلى الموجود وطبيعته هي بحيث إنه مصدر أعظم الخيرات والقدرة المولدة للموجودات ، ولو أنه يمكنه في نفسه ولا ينقص، إنه ليس في معلولاته من حيث أنه متقدم عليها ويجب أن ندعوه الواحد ليدل عليه بعضنا بعضاً وليقودنا هذا الاسم إلى معنى غير منقسم وليوحد نفسنا ولكننا لا نقول إنه واحد وغير منقسم بنفس المعنى الذي نقول به عن النقطة والوحدة

العددية، إن الواحد بهذا المعنى الأخير هو مبدأ الكم، ولم يكن الكم ليوجد لو لم يوجد أولا الجوهر، وما يسبق الجوهر، فلا ينبغي إذن أن نطبق فكرنا على النقطة أو على الواحد العددي، بل يجب أن ندرك ما لها من مشابهة ومماثلة للواحد الأعظم في البساطة وفي انتماء كل كثرة وكل قسمة .

٦ - ما هو إذن معنى لنظ الواحد كيف نلائم بينه وبين فكرنا ؟ اننا لسلم بأكثر من معني الوحدة العددية ، والنقطة في هذين المعنيين تصرف النفس النظر عن المقدار والكثرة فتبلغ إلى حد أدنى، إنها تركز إلى غير منقسم ولكنه غير منقسم موجود في المنقسم، ومن ثمت في شيء آخر ولكن ما ليس في شيء آخر ليس موجودا في المنقسم وليس غير منقسم على نحو حد أدنى، وفي الواقع هو أكبر الأشياء لا بالأبعاد بل بالقدرة، فإن موجودا لا يمتد قد يكون كبيرا بقدرته، على أن الموجودات المتأخرة عنه غير منقسمة وعديمة الأجزاء من حيث قدرتها لا من حيث حجمها . يجب التسليم أيضا بأن لا نهائيتها تقوم لا في عدم تمام مقداره أو عدم تمام عدد أجزائه، بل في انتفاء الحدود لقدرته حينما نتصوره كمقل أو كآلة هو أكثر من ذلك وحينما نتفكر فزيد في وحدته، فهو دائما أعظم من كل ما نستطيع تصوره عنه، لأن له من الوحدة أكثر من فكرتنا عنه، إذ أنه في ذاته ولا صفة له، قد يمكن تصور وحدته بوساطة فكرة ما هي أنه المسكتفى بنفسه إذ يجب أن يكون حاصلا إلى أعظم حد على صفة الاكتفاء هذه، والاستقلال والكمال فإن كل شيء متكثر وليس واحدا ففيه نقص ما دام لم يصر واحدا بعد التكثر والجوهر مفتقر إليه ليصير واحدا، أما هو فليس مفتقرا لذاته إذ ما هو إلا ذاته، إن موجودا متكثرا لمفتقر لجميع أجزائه على السواء، وكل واحد منها فهو موجود مع سائرهما لاني ذاته فهو مفتقر لسائرهما، مثل هذا الموجود يظهرنا على نقص في كل جزء من أجزائه وفي جملة .

ولما كان يجب أن يوجد شيء مستقل كل الإستقلال ، كان الواحد دون غيره بحيث لا يفتقر لذاته ولا لشيء آخر ، إنه لا يطلب معونة مالا لكي يوجد ولا لكي يوجد على وجه حسن ، ولا لكي يشغل مكانه إذ لما كان علة سائر الأشياء فهو لا يستفيد منها وجوده ، أما حسن الوجود فأى خير يمكن أن يوجد خارجا عنه ليس الخير حاصله بالعرض ، من حيث أنه في ذاته الخير بالذات . وأخيرا هو لا يشغل مكانا لا حاجة به أن يثبت في مكان ، كأنه لا يقدر أن يقوم بذاته ، ان الذى يقبل وضعه هو الموجود غير المتنسف هو الثقل الذى يسقط ما دام لم يثبت ولكن سائر الموجودات تقبل وضعها به ، وبه هى حاصلة على الوجود وفى نفس الوقت على المكان الذى يعينه لها ، فضلا عن ذلك إن الافتقار والمكان نقص وليس المبدأ مفتقرا للأشياء الآتية بعده . ولما كان مبدأ جميع الأشياء فهو ليس مفتقرا لاحدها ، إذ لا يوجد افتقار الا حين يوجد اشتباه المبدأ .

وفوق ذلك لنفترض أن الواحد مفتقر لشيء ما فواضح أنه حينئذ يطلب ألا يظل واحدا ويكون إذن بحاجة لعنصر مفسد لذاته وكل ما يسمى حاجة فى وجود ما فله نسبة إلى خير هذا الموجود وبقائه ، وإذن فليس هناك خير ما بالاضافة إليه وليست له إرادة ، إنه فوق الخير وليس هو خير ذاته ولكنه الخير الأعظم لسائر الأشياء ، من جهة ما هى كنفؤ لأن تقبل منه شيئا ، وهو خلو من الفكر لكيلا يكون فيه تغاير وليست له حركة ، إنه متقدم على الحركة وعلى الفكر ، إذ فى عساه يفكر إلا أن يفكر فى ذاته وحينئذ قبل أن يفكر يكون جاهلا ويكون مفتقرا لفكر كي يعرف نفسه ، هو الذى يكفى لنفسه كل الكفاية ، وإذن فليس بصحيح أنه لكونه لا يعرف ذاته ولا يعقل ذاته يكون فيه جهل ، إذ أنه لكي يكون هناك جهل يجب أن يكون هناك موجود آخر ، وأن يجهل الواحد الآخر أما هو وهو متوحد فليس هناك آخر يعرفه أو يجهله ، ولما كان مع ذاته لم يكن بحاجة

لفكر ذاته ولكن لا ينبغي أن يقال عنه حتى ، إنه مع ذاته مخافة ألا يستبقى له الوجود ، يجب أن تنفى عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الأشياء ، يجب أن نضعه لا في طائفة الموجودات المفكرة بل بالأحرى في طائفة الفكر لأن الفكر لا يفكر في ذاته ، ولكنه علة في أن موجودا آخر يفكر وليست العلة عين معلولها . إذن فما هو علة جميع الأشياء ليس شيئا منها ولا ينبغي تسميته خيرا بالذات من حيث أنه يحدث الخير ولكنه بمعنى آخر الخير بالذات الذي يفوق سائر الخيرات .

٧ - إذا لم يكن لك عنه سوى فكرة غامضة بسبب أنه ليس واحدا من هذه الأشياء فوجه فكرك إلى الأشياء لكي تأمله ، ولكن في تأملك لا تدع فكرك يسرع إلى الخارج ، فإنه ليس قائما في مكان كذا أو كذا ، كأنه يحرم سائر الأشياء من ذاته ، إنه هنا حاضر لمن يستطيع ، غائب لمن لا يستطيع ، ليس يمكن التفكير في موضوع إذا كنا نفكر في آخر ونمكث بجانب هذا الآخر ، لا ينبغي إضافة شيء للموضوع المتعقل إذا أردنا أن نتعقل هذا الموضوع في ذاته ، كذلك يجب أن نفهم تمام الفهم أن ليس يمكن تعقله مادام في النفس صورة موضوع آخر ، ومادامت هذه الصورة فيها بالفعل ، كما أنه ليس يمكن للنفس المأخوذة والمشغولة بموضوع أن تقبل الموضوع المضاد ، ولكن كما يقال عن الهوى إنه ينبغي أن تكون خلوا من الكيفيات لكي تقبل صور الكيفيات جميعا كذلك ومن باب أولى يجب أن تكون النفس خلوا من الصور لكي لا يحل فيها أي مانع يمنعها من أن تمتلئ وتستشير بالطبيعة الأولى .

إذا كان الأمر كذلك فلنعتزل العالم الخارجي ولنتوجه بكليتنا إلى الداخل لا نحنون على الأشياء الخارجية ، ولنجهل كل شيء : أولا بأن نعد أنفسنا للتأمل ثم في وقت التأمل بأن نطرد منها كل صورة ، ولنجهل حتى كوننا نحن الذين نتأمل وبعد أن نكون إتحدنا به وإتصانا به إنصالا كافيا فلنذهبن نقل

الآخرين إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك (يقصد العالم المعقول) ، ولا شك أنه بسبب مثل هذا الاتحاد دعى مينوس أليف زوس - ومن ذكره الذى كان يحفظه - وضع قوانين هى صورته وكان يتشبع من ماسة الاله لكى يضع قوانينه ، أو إذا اعتبرنا المشاغل السياسية غير لائقة بنا فلنمكن أن أردنا فى تلك المنطقة العلوية ، وهذه حالة الذى أكل التأمل يقول أفلاطون : إن الله ليس خارجا عن أى موجود ، إنه فى جميع الموجودات ، ولستكنهم لا يعلمون ، لأنهم يهربون بعيداً منه أو بالآخرى بعيداً من أنفسهم ، وهم إذن لا يستطيعون إدراك الذى هربوا منه ولا البحث عن آخر بعد أن أهلكوا أنفسهم ، الابن الذى يحن ويخرج من طوره هل يعرف أباه ؟ لكن الذى يتعلم من هو يعلم أيضا من أين يأتى :

٨ - إذن إذا عرفت نفس ذاتها ، إذا علمت أن حركتها ليست فى خط مستقيم إلا إذا كانت متقطعة ، وأن حركتها الطبيعية حركة دائرية لا حول نقطة خارجية بل حول مركز ، وإذا علمت أن المركز أصل الدائرة ، فستدور حول المركز الذى خرجت وستتعلق به وستتجمع صوب هذه النقطة التى كان يجب أن تتوجه إليها جميع النفوس والى لا تتوجه إليها إلا نفوس الآلهة أبدأ ، إذا انتقلت إليها النفوس كانت آلهة ، إذ أن الإله هو موجود متعلق بالواحد وما ينحرف عنه بعيداً جداً هو الرجل العاى والحيوان - ما كنا نبحث عنه هل هو مركز مركز النفس ، ألا ينبغى الاعتقاد أنه شىء آخر ؟ إنه النقطة التى تتطابق عندها جميع هذه المراكز المسماة هكذا بالمماثلة مع مركز دائرة مرئية ، إذ أن النفس ليست دائرة بمعنى شكل هندسى وإنما معنى هذا أن الطبيعة القديمة موجودة فيها وحولها ، وأن النفوس خرجت من هذه الطبيعة بل أنها منفصلة عنها بالكلية . فى حالتنا الراهنة جزء منها يمسك الجسم ، كما لو كانت قدمانا فى الماء وباقى الجسم فوق ، فنرتفع فوق الجسم بحزتنا الذى لا يسبح فيه ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى كما تتطابق مراكز الدوائر الكبرى لفلك

من الأفلاك ومركز الفلك الحاوي للدوائر، ونجد فيه راحتنا. لو كانت هذه الدوائر دوائر جسمية ولم تكن دوائر النفس لكانت تكون مرتبطة بالمركز حسب نسبة مكانية. ولما كان المركز في نقطة معينة كانت تكون الدوائر حوله، ولكن لما كانت النفوس معقولة وكان هو فوق العقل، يجب التفكير أن الرباط الذي به يرتبط الموجود المتعقل بالموضوع المعقول يتم بقوى مختلفة، وبالأحرى أن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكله، ويرتبط به بسبب اشتراكهما في الطبيعة حين لا يحول حائل، إذ أن الأجسام يمنع بعضها بعضا من الإشتراك فيما بينها، أما الموجودات اللاجسمية فلا يعوقها الجسم، وما يباعد بينها ليس المكان، بل التغاير والاختلاف، وحين يزول التغاير، فإن الموجودات وقد صارت غير مختلفة تصير حاضرة بعضها لبعض.

وإذن فهو الذي لا يتضمن اختلافا، وهو حاضر دائما ولكننا لا نحضر لديه إلا متى زال عنا التغاير، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به، ولكننا إذا كنا دائما حوله فنحن لا ننظر دائما صوبه، الجوقة تواف دائما دائرة حول رئيسها وهي تغنى، ولكنها قد تتحول صوب النظارة وإنما حين تتجه صوبه تغنى كما ينبغي وتواف دائرة كاملة كذلك نحن نحيط به هو دائما وحينما تكف عن الإحاطة به يحل بنا الدمار السكلى ونعتمد من الوجود ولكننا لسنا دائما متجهين صوبه وحينما ننظر صوبه فتلك غايتنا وراحتنا ولا يعود صوتنا ينشر ونراقص حقا حوله رقصا ملهما.

٩ — في هذا الرقص نتأمل ينبوع الحياة ينبوع العقل مبدأ الوجود علة الخير أرومة النفس، جميع هذه الأشياء لا تفيض منه بانتقاص جوهره فانه ليس كتله جسمية وإلا كانت معلولاته دائرة، ولكننا سرمدية لأن مبدأها يظل هو هو لا ينقسم فيما بينها، بل يظل تاما، لذا كانت معلولاته أيضا باقية كالضوء الذى يبقى ما

بقيت الشمس إذ لا فاصل بينه وبينها ، ولنا مفصولين عنه ولو إنسابت إلى
نفسنا الطبيعة الجسمية وجذبنا إليها ، به يتاح لنا أن نحيا ونحفظ وجودنا ولكنه
لا ينصرف بعد هاتين الهيئتين بل يستمر على توفير حاجاتنا ما بقى هو هو أو
بالأحرى في هذه الحياة العاجلة نفسها نحنو عليه وعلى خيرنا ، وليس بعدنا عنه بعداً
مكانيًا وإنما هو فقط تضاول وجود ، في هذه الحياة العاجلة عينها تستريح النفس من
الشغل باعتزالها في منطقة بريئة من الشر ، في هذه الحياة العاجلة عينها تعرف النفس
بالعقل وتبلغ إلى الوجود التام ، في هذه الحياة العاجلة عينها توجد الحياة الحقة
(متى كنا متصلين بالله) إن الحياة الراضية متى كانت خلوا من الله ما هي إلا أثر
أو صورة من الحياة هناك ، وإن هذه الحياة المثلى هي فعل العقل . وهي بهذا
الفعل تلد آلهة مع بقائها ثابتة بفضل اتصالها بالواحد ، أنها تلد الجمال والعدالة
والفضيلة ، إن النفس التي يخضعها الله مليئة بجميع هذه الخيرات ، وهذا الإخصاب
هو بالإضافة إليها الأول والآخر : هو الأول لأنها مشتقة من تلك المنطقة
البعيدة ، وهو الآخر لأن الخير بالذات هناك ، وأنها حينما يتصل هناك تعود
ما كانت ، أما هنا فالسقطه والمنفى وفقدان الأجنحة (على حد تعبير أفلاطون
في فيدروس (١) .

واسكن ما يدل على أن الخير بالذات هناك هو المحبة المساوقة للنفس حسب
أسطورة اتحاد إيروس بالنفوس ، الأسطورة التي نراها في التصاوير وفي القصص ،
لما كانت النفس منيرة لله ولكنها آتية منه فإنها تحبه بالضرورة ، فإذا كانت هناك
أحبته حبا سماويا ، أما هنا فهي لا تحبه إلا حبا عاديا ، هناك أفروديت السماوية وهنا
أفروديت الشعبية الشبيهة ببنت الهوى ، وكل نفس فهي أفروديت ، وهذا ما يعنيه
« ميلاد أفروديت وميلاد إيروس في نفس الوقت » ، وإذن فالنفس تحب الله بالطبع
وتريد الاتحاد به كالعذراء تحب أبا شريفا حبا شريفا .

تصل النفس لليلاد كالعدواء أغراها وعد بالزواج ، ولما كانت انتقلت إلى حب كائن ثان فقد انفصلت عن أيها قسرا ، ولكنها لم تعد تشعر إلا بالكراهية لهذا القمر فإذا ما طهرت من أدران هذا العالم وأعدت للعودة إلى أيها كائن في فرح أما الذين يجهلون هذه الحال فليتنخلوا تبعا للحب في هذه الدنيا كيف يكون لقاء أحب موجود؟ إن الأشياء التي نحبها هنا فانية زائلة فنحن لانحب إلا أشباحا لافرارها ، ونحن لانحبها حقا ، وهي ليست الخير الذي نطلبه ، إن الموضوع الحق لحبنا هو هناك ، ونحن نستطيع أن نتحدثه وأن نأخذ نصيبا منه وأن نحصل عليه حقا إذا نحن كففنا عن تبديد أنفسنا في الجسد .

كل من رأى يعلم ما أقول ، هو يعلم أن النفس تحصل على حياة أخرى حين تقربه وتحضر لديه وتشارك فيه ، في هذه الحالة هي تعلم أن الذي يمنح الحياة الحق هو هناك ، ولا تعود تحتاج إلى أي شيء مطلقا ، بل على العكس يتعين عليها أن تطرح كل ما عداه وتقتصر عليه وحده ، يتعين عليها أن تصير إياه وحده بأن تحذف كل زيادة ، حينئذ نحاول أن نخرج من هنا ونغضب على الروابط التي تربطنا بسائر الموجودات ونرجع إلى أنفسنا . فإذا نال جزء منا إلا وهو متصل بالله وحتى هنا نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤى ، نرى أنفسنا ساطعين نورا ، مليئين نورا ، معقولا أو بالآخرى نصير نحن نورا خالصا وموجودا خفيفا غير ذي ثقل ، نصير إلهاً أو بالآخرى نكون إلهاً ، تحرقنا حيا الحب ريشا لسقط تحت الثقل وتذبل تلك الزهرة .

١٠ — لم إذن لا نمكث هناك ؟ ذلك أننا لم نخرج بعد من هنا تمام الخروج ولكن سياق وقت يكون فيه التأمل متصلا لا يعوقه عائق من الجسم ، إن جزءنا الذي يرى ليس هو الجزء الذي يعوقه ذلك العائق وحتى إذا انقطع عن التأمل فإن نشاطه يتجلى في المعرفة العلمية التي تقوم في براهين وفي أدلة وفي حوار للنفس

مع نفسها ولكن فعل الرؤية وقوة الرؤية ليسا النطق، إنها خير من النطق مقدمان عليه وأعلى منه كتقدم موضوعهما وعلوه، إن الموجود الذي يرى إذا رأى نفسه في ذلك الوقت سيرى نفسه شيئا بموضعه، وفي اتحاده بذاته سيحسن نفسه شيئا بهذا الموضوع وفي مثل بساطته ولكن قد لا ينبغي استخدام هذا التعبير، سيرى وإن الموضوع الذي يراه، من حيث أنه يجب القول أن هناك شيئين ذاتا ترى وموضوعا يرى وأن القول بأن الاثنين واحد يكون من الجرأة بمكان، إن الموضوع الذي يراه إذن هو لا يراه بمعنى أنه يميزه من نفسه، وأنه يتصور ذاتا وموضوعا، لقد صار موجودا آخر ولم يعد هو نفسه فهناك لا يعاون شيء منه على التأمل، إنه متوفر كله على موضوعه وهو معه شيء واحد كأنه طابق بين مركزه الخاص والمركز الكلي. وحتى في هذه الدنيا حين يلتقيان فهما لا يؤلفان إلا موجودا واحدا ولا يعودان اثنين الا حين يفترقان، لذا كان جد عسير التعبير عما هو هذا التأمل كيف نقول إنه هو موضوع مختلف عنا، ولم نكن نراه مختلفا بل كنا نراه متحدا بنا حين كنا نتأمله.

١١ — ذلك ما يعنيه الامر الصادر في الاسرار بالا يكشف شيء لغير المرئيين والحق انه انما لكون الله لا يكشف يؤبى أن يكشف لمن لم يسعد برؤيته بنفسه، لما لم يعد لها شيان وكانت الذات التي ترى لا تؤلف الا واحدا مع الموضوع المرئي، أو بالاحرى المتحد بها، فانا حين نذكر بعد هذا الاتحاد به نحصل في انفسنا على صورة لهذه الحال.

إن الموجود الذي كان يتأمل حينذاك هو نفسه واحدا ولم يكن فيه اختلاف اصلا مع نفسه ولا من جهة من الجهات ولم يكن فيه انفعال اصلا، وفي صعوده لم يعد فيه غضب ولا شهوة ولا نطق بل ولا فكر ومادام يجب التصريح نقول: إنه هو لم يعد موجودا فقد انتزعت النشوة من نفسه واختطته فهو يجد نفسه في

حال ساكن هادىء : ولما كان لا ينصرف عن ذات الواحد فهو لم يعد يدور حول نفسه ولكنه يبقى بلا حراك بالمرّة وقد صار السكون بعينه . فلا تستلفت الاشياء الجميلة انظاره إذ أنه ينظر إلى ما فوق، الجمال بالذات عينه وقد جاوز حتى جوقة الفضائل مثله مثل الذى يبلغ الى داخل الهيكل فيترك وراءه التماثيل المنصوبة فى الصحن ، انها ستكون أول ما يرى حين يخرج من الهيكل بعد ان يسكون تأمله باطنا، وبعد أن يكون اتحد لا بتمثال ولا بصورة للإله، بل بالإله نفسه ولن تكون رؤيته اياها الا تأملا من المرتبة الثانية ، ولكن التأمل الذى كان له داخل الهيكل هل كان تأملا حقا ؟ كلا من غير شك ولكنه ضرب من الرؤية مختلف عن التأمل كل الاختلاف ، هو خروج من الذات ، تبسيط للذات ، ترك للذات ، اشتهاه تماس ، وقوف ، ادراك ملاممة، أن تأمل ما فى الهيكل، وحالما يريد أن ينظر على نحو آخر لا يبقى شيء .

تلك صور وتلك أنحاء فسر بها بالألفاظ أكثر الانبياء علما ، رؤية الله ، ولكن السكاهن العالم يدرك اللغز، وإذا ما جاء هناك بلغ تأملا حقا للهيكل وحق إذا لم يجد ، وحتى إذا فكر أن الهيكل غير منظور بالمرّة ، إنه المصدر والمبدأ فسيعلم علم اليقين أن المبدأ لا يرى إلا بالمبدأ وأن الشبيه لا يتحد إلا بالشبيه ، ولن يغفل أيا من العناصر الالهية التى قد تحتويها النفس ، وقبل التأمل ، ينتظر الباقي من التأمل ، الباقي هو الذى صعد فوق الاشياء جميعا ، لأنه ما هو قبل الاشياء جميعا، فان النفس تأبى بالطبع الذهاب الى اللاوجود المطلق، وحين تهبط ، تذهب بالشر وهو لا وجود ، ولكن لا مطلق اللاوجود ، وفي الاتجاه المقابل لا تذهب الى موجود مغاير لها ولكنها تعود الى نفسها فلا تكون حينئذ في شيء غير نفسها ، ولكن حالما توجد فى نفسها فحسب ولا تعود فى الوجود ، تكون بذلك فيه فإنه هو وجود ليس ماهية ولكنه ما بعد الماهية ، للنفس التى يتحد بها .

وإذا رأينا أنفسنا نصير إياه ، واعتبرنا أنفسنا صورة له ، وإذا صدرنا عنه
تقدمنا كما تتقدم الصورة حتى نمذجها ووصلنا الى خاتمة المطاف . وإذا سقط
الانسان من مرتبة التأمل فهو يستطيع أن يبحث الفضيلة التي فيه ، فيفهم حينئذ جمال
نظامه الباطني ، ويستعيد خفة نفسه ، وبواسطة الفضيلة يصل الى العقل وبواسطة
الحكمة يصل إليه تلك هي حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء أعني التحرر من
أشياء هذه الدنيا والضييق بها والهرب وخذلنا اليه وحده .

نصوص مختارة

(٢)

من

كتاب « ما بعد الطبيعة »، (١)

مصطلحات فلسفية

Beginning	Cause
Element	Nature
Necessary	One
Prior	Potency
Quantum	Quality
Limit	Affection
Privation	Part
Awhole	Race
The false	Accident

المقالة الخامسة

Philosophical Lexicon

— معجم فلسفى —

البداية (1) (BEGINNING) means (1) that part of a thing from
35 which one would start First, e.g. a line or a
1013 A road has a beginning in either of the
contrary directions. (2) That from which each
thing would best be originated, e.g. even in
learning we must sometimes begin not from the
first point and the beginning of the subject, but
from the point from which we should learn most
easily. (3) That from which, as an immanent part,
a thing first comes to be, e.g. as the keel of a
5 ship and the foundation of a house, while
in animals some suppose the heart, others the
brain, others some other part, to be of this
nature. (4) That from which, not as an immanent
part, a thing first, comes to be, and from which
the movement or the change naturally first begins,
as a child comes from its father and its mother,

- 10 and a fight from abusive language. (5) That
at whose will that which is moved is moved and
that which changes changes, e.g. the magistracies
in cities, and oligarchies and monarchies and
tyrannies, are called *archai* and so are the arts
and of these especially the architectonic arts.
- 15 (6) That From which a thing can first be known—
this also is called the beginning of the thing,
e.g. the hypotheses are the beginnings of
demonstrations - (Causes are spoken of in an
equal number of senses ; for all causes are
beginnings.) It is common, then, to all beginnings
to be the first point from which a thing
either is or comes to be or is known; but of
20 these some are immanent in the thing and others
are outside. Hence the nature of a thing is a
beginning, and so is the element of a thing,
and thought and will, and essence, and the
final cause—for the good and the beautiful are
the beginning both of the knowledge and of the
movement of many things.

السبب (2) CAUSE) means (1) that from which, as immanent

25 material, a thing comes into being, e.g. the bronze is the cause of the statue and the silver of the saucer, and so are the classes which include these. (2) the form or pattern, i.e. the definition of the essence and the classes which include this (e.g. the ratio 2 : 1 and number in general are causes of the octave) , and the parts included in the definition. (3) That from which the change or
30 the resting from change first begins; e.g. the adviser is a cause of the action, and the father a cause of the child, and in general the maker a cause of the thing made and the change - producing of the changing. (4) The end' i.e. that for the sake of which a thing is , e. g. health is the cause of walking. For why does one walk ?, we say; 'that one
35 may be healthy'; and in speaking thus we think we have given the cause. The same is true of all the means that intervene before the end, when something else has put the process in

1013 b motion, as e.g. thinning or purging or drugs
or instruments intervene before health is
reached ; for all these are for the sake
of the end, though they differ from one
another in that some are instruments and
others are actions.

5 These, then, are practically all the senses
in which causes are spoken of, and as they
are spoken of in several senses it follows
both that there are several causes of the
same thing, and in no accidental sense
(e. g. both the art of sculpture and the bronze
are causes of the statue not in respect of
anything else but qua statue; not, however
in the same way, but the one as matter and
the other as source of the movement), and
that things can be causes of one another (e. g.
exercise of good condition, and the latter
of exercise; not, however, in the same way,
but the one as end and the other as source
10 of movement). — Again, the same thing

is the cause of contraries; for that which when present causes a particular thing, we sometimes charge, when absent, with the contrary, e. g. we impute the shipwreck to the absence of the steersman, whose presence was the cause of safety; and both—the presence and the privation—
15 are causes as sources of movement.

All the causes now mentioned fall under four senses which are the most obvious - For the letters are the cause of syllables, and the material is the cause of manufactured things, and fire and earth and all such things are the causes of bodies, and the parts are causes of the whole,
20 and the hypotheses are causes of the conclusion, in the sense that they are that out of which these respectively are made: but of these some are causes as the substratum (e. g. the parts.). others as the essence (the whole, the synthesis, and the form). The semen, the physician, the adviser, and in general the agent, are all sources of change or of rest. The remainder are causes as the end

25 and the good of the other things ; for
that for the sake of which other things are
tends to be the best, and the end of the other
things; let us take it as making no difference
whether we call it good or apparent good.

These, then, are the causes, and this is the
number of their kinds, but the varieties of
causes are many in number, though when
summarized these also are comparatively few.

30 Causes are spoken of in many senses, and
even of those which are of the same kind some
are causes in a prior and other in a posterior
sense, e.g. both 'the physician' and 'the
professional man' are causes of health' and both
'the ratio 2:1' and 'number' are causes of the
octave, and the classes that include any parti-
cular cause are always causes of the particular
effect.

35 Again, there are accidental causes and the
classes which include these, e.g. while in
one sense, 'the sculptor' causes the statue, in

another sense 'Polyclitus' causes it , because
1014 A the sculptor happens to be Polyclitus; and
the classes that include the accidental cause
are also causes e.g. 'man' — or in general
'animal'— is the cause of the statue, because
Polyclitus is a man, and man is an animal.
5 Of accidental causes also some are more
remote or nearer than others, as, for instance,
if 'the white' and 'the musical' were called
causes of the statue, and not only ' Polyclitus'
or 'man'. But besides all these varieties of
causes, whether proper or accidental, some
are called causes as being able to act,
others as acting; e.g. the cause of the
house's being built is a builder, or a builder
10 who is building. — The same variety of
language will be found with regard to the
effects of causes; e.g. a thing may be
called the cause of this statue or of a statue
or in general of an image, and of this
bronze or of bronze or of matter in general;

and similarly in the case of accidental effects. Again, both accidental and proper causes may be spoken of in combination, e. g. we may say not 'Polyclitus' nor 'the sculptor, but 'Polyclitus the sculptor.

- 15 Yet all these are but six in number, while each is spoken of in two ways ; for (A.) they are causes either as the individual, or as the genus, or as the accidental, or as the genus that includes the accidental, and these either as combined, or as taken simply ; and
- 20 (B) all may be taken as acting or as having a capacity - But they differ inasmuch as the acting causes, i.e. the individuals, exist, or do not exist, simultaneously with the things of which they are causes, e. g. this particular man who is healing, with this particular man who is recovering health, and this particular builder with this particular thing that is being built ; but the potential causes are not

25 always in this case ; for the house does
not perish at the same time as the
builder.

العنصر (3) 'ELEMENT' means (1) the primary component
immanent in a thing, and indivisible in
kind into other kinds; e.g. the elements of
speech are the parts of which speech consists
and into which it is ultimately divided,
while THEY are no longer divided into other
30 forms of speech different in kind from
them, If they ARE divided, their parts are of
the same kind, as a part of water is water
(while a part of the syllable is not a syllable).
Similarly those who speak of the elements of
bodies mean the things into which bodies are
ultimately divided, while THEY are no longer
divided into other things differing in kind ;
35 and whether the things of this sort are
one or more, they call these elements. The
so-called elements of geometrical proofs, and
in general the elements of demonstrations,

have a similar character; for the primary demonstrations, each of which is implied in
1014 B many demonstrations, are called elements of demonstrations, and the primary syllogisms, which have three terms and proceed by means of one middle, are of this nature. (2) People also transfer the word 'element' from this meaning and apply it to that which, being one and small, is useful for many purposes, for which reason what is small and simple
5 and indivisible is called an element. Hence come the facts that the most universal things are elements (because each of them being one and simple is present in a plurality of things, either in all or in as many as possible), and that unity and the point are thought by some to be first principles.

Now, since the so-called genera are universal and indivisible (for there is no

definition of them), some say the genera
10 are elements, and more so than the
differentia, because the genus is more universal;
for where the differentia is present, the
genus accompanies it, but where the genus
is present, the differentia is not always
so. It is common to all the meanings that
15 the element of each thing is the first
Component immanent in each.

20 (4) طبيعة NATURE 'means (1) the genesis of growing
things — the meaning which would be suggested
if one were to pronounce they in PHYSIS
long. (2) That immanent part of a growing
thing, from which its growth first proceeds.
(3) The source from which the primary
movement in each natural object is present
in it in virtue of its own essence. Those
things are said to grow which derive
increase from something else by contact and

either by organic unity, or by organic adhesion as in the case of embryos. Organic unity differs from contact, for in the latter case there need not be anything besides the contact, but in organic unities there is something identical in both parts, which makes them grow together instead of merely touching, and be one in respect of continuity and quantity, though not of quality. —

25 (4) 'Nature' means the primary material of which any natural object consists or out of which it is made, which is relatively unshaped and cannot be changed from its own potency, as e.g. bronze is said to be the nature of a statue and of bronze utensils, and wood the nature of wooden things; and

30 so in all other cases: for when a product is made out of these materials, the first matter is preserved throughout. For it is in this way that people call the elements of

natural objects also their nature, some naming
fire, others earth, others air, others water,
others something else of the sort,
35 and some naming more than one of these,
and others all of them. — (5) 'Nature'
means the ESSENCE of natural objects, as
with those who say the nature is the primary
mode of composition, or as Empedoclas says: —

1015 A Nothing that is has a nature But
 only mixing and parting of the mixed,
 and nature is but a name given them
 by men.

Hence as regards the things that are
or come to be by nature though that FROM
WHICH they naturally come to be or are is
already present, w^e say they have not
5 their nature yet, unless they have their form
or shape. That which comprises both of
these¹ exists By nature, e.g. the animals and

their parts, and not only is the first matter nature (and this in two senses, either the first, counting from the thing, or the first in general e.g. in the case of works in bronze, is first with reference to them, but in general perhaps water is first, if all things that can be melted are water), but also
10 the form or essence, which is the end of the process of becoming. — (6) By an extension of meaning from this sense of 'nature' every essence in general has come to be called a 'nature' because the nature of a thing is one kind of essence.

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves,
15 as such, a source of movement, for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because

they are movements proceeding from this.
And nature in this sense is the source
of the movements of natural objects, being
present in them somehow, either potentially
or in complete reality.

(5) الضرورة We call 'NECESSARY' (1)(a) that without

Which, as a condition, a thing cannot
live; e. g. breathing and food are necessary
for an animal; for it is incapable of existing
without these; (b) the conditions without
which good cannot be or come to be, or
without which we cannot get rid or be
freed of evil: e. g. drinking the medicine
is necessary in order that we may be
cured of disease, and a man's sailing to
Aegina is necessary in order that he may
get his money. — (2) The compulsory and
compulsion. i.e. that which impedes and

tends to hinder, contrary to impulse and purpose. For the compulsory is called necessary (whence the necessary is painful, as Evenus says: 'For every necessary is over irksome'), and compulsion is a form of necessity, as
30 Sophocles says: 'But force necessitates me to this act; And necessity is held to be something that cannot be persuaded — and rightly, for it is contrary to the movement which accords with purpose and with reasoning.—
(3) we say that that which cannot be otherwise is necessarily as it is. And from this sense of 'necessary' all the others are somehow derived;
35 for a thing is said to do or suffer what is necessary in the sense of compulsory, only when it cannot act according to its impulse
1015 B. because of the compelling force — which implies that necessity is that because of which a thing cannot be otherwise; and similarly as

regards the conditions of life and of good;
for when in the one case good, in the
other life and being, are not possible
5 without certain conditions, these are necessary,
and this kind of cause is a sort of
necessity. Again, demonstration is a necessary
thing because the Conclusion cannot to be
otherwise, if there has been demonstration in
the unqualified sense; and the causes of
this necessity are the first premisses, i.e.
the fact that the propositions from which
the syllogism proceeds cannot be otherwise.
Now some things owe their necessity to
something other than themselves; others do
not, but are themselves the source of necessity
10 in other things. Therefore the necessary in
the primary and strict sense is the simple;
for this does not admit of more states than
one, so that it cannot even be in one state

and also in another, for if it did it would already be in more than one. If, then, there are any things that are eternal and unmovable, nothing compulsory or against their nature attaches to them.

15
(6) الواحد 'ONE' means (1) that which is one by accident (2) that which is one by its own nature. (1) Instances of the accidentally one are 'Coriscus and what is musical', and 'musical coriscus' (for it is the same thing to say 'coriscus and what is musical', and 'musical coriscus'), and 'what is musical and what is just', and 'musical coriscus and just coriscus'. For all of these are called
20 one by virtue of an accident, 'what is just and what is musical' because they are accidents of one substance, 'what is musical and coriscus' because the one is an accident of the other; and similarly in a sense 'musical coriscus' is one with 'coriscus'.

25 because one of the parts of the phrase is an
accident of the other i.e. 'musical' is an
accident of coriscus; and 'musical coriscus'
is one with 'just coriscus' because one part of
each is an accident of one and the same
subject. The case is similar if the accident is
predicated of a genus or of any universal
name, e.g. if one says that man is the same
30 as 'musical man'; for this is either because
'musical' is an accident of man, which is one
substance, or because both are accidents of
some individual; e.g. coriscus - Both, however,
do not belong to him in the same way, but
one presumably as genus and included in his
substance, the other as a state or affection
of the substance.

35 The things, then, that are called one in virtue
of an accident, are called in this way. (2) Of
things that are called in virtue of their own

nature some (a) are so called because they are
1016 A continuous, e.g. a bundle is made one by a
band, and pieces of wood are made one by
glue; and a line, even if it is bent, is called
one if it is continuous, as each part of the
body is, e.g. the leg or the arm. Of these
themselves, the continuous by nature are more one
5 than the continuous by art. A thing is called
continuous which has by its own nature one
movement and cannot have any other; and the
movement is one when it is indivisible, and
it is indivisible in respect of time. Those
things are continuous by their own nature which
are one not merely by contact; for if you put
pieces of wood touching one another you will
not say these are one piece of wood or one
body or one CONTINUOUS of any other sort.
Things, then, that are continuous in any way
10 are called one, even if they admit of being
bent, and still more those which cannot be
bent; e.g. the shin or the thigh is more one

than the leg, because the movement of the
leg need not be one. And the straight line
is more one than the bent; but that which
is bent and has an angle we call both one
and not one, because its movement may be
15 either simultaneous or not simultaneous; but
that of the straight line is always simultaneous,
and no part of it which has magnitude rests
while another moves, as in the bent line.

(b) (i) Things are called one in another
series because their substratum does not differ
in kind; it does not differ in the case of
things whose kind is indivisible to sense. The
20 substratum meant is either the nearest to, or
the farthest from, the final state. For, on
the one hand, wine is said to be one and
water is said to be one, QUA indivisible in
kind; and, on the other hand, ALL juices, e.g.
oil and wine, are said to be one, and so

are all things that can be melted, because the ultimate substratum of all is the same; for all of these are water or air.

(ii) Those things also are called one whose
25 genus is one though distinguished by opposite
differentiae — these too are all called one
because the genus which underlies the differentiale
is one (e.g. horse, man and dog form a unity,
because all are animals), and indeed in a
way similar to that in which the matter
is one. These are sometimes called one in this
way, but sometimes it is higher genus that is
said to be the same (if they are INFIMAE of
their genus) — the genus above the proximate
genera, e.g. the isosceles and the equilateral
30 are one and the same FIGURE because both
are triangles; but they are not the same
triangles.

(c) Two things are called one, when the

definition which states the essence of one is
indivisible from another definition which shows
us the other (though IN ITSELF every definition
35 is divisible). Thus even that which has
increased or is diminishing is one, because its
definition is one, as, in the case of plane
figures, is the definition of their form.

1016 B In general those things the thought of whose
essence is indivisible, and cannot separate them
either in time or in place or in definition,
are most of all one, and of these especially
those which are substances. For in general those
things that do not admit of it; e.g. if two
5 things are indistinguishable QUA man, they
are one kind of man; if QUA animal, one
kind of animal; if QUA magnitude, one kind of
magnitude. — Now most things are called one
because they either do or have or suffer or are
related to something else that is one, but

the things that are primarily called one are those whose substance is one — and one either in continuity or in form or in definition; for we count as more than one either things that are not continuous, or those whose form is not one, or those whose definition is not one.

While in a sense we call anything one if it is a quantity and continuous, in a sense we do not unless it is a whole, i.e. unless it has unity of form; e.g. if we saw the parts of a shoe put together anyhow we should not call them one all the same (unless because of their continuity); we do this only if they are put together so as to be a shoe and to have already a certain single form. This is why the circle is of all lines most truly one, because it is whole and complete.

(3) The ESSENCE of what is one is to be some kind of beginning of number, for the first measure is the beginning, since that by which we first know each class is the first measure of the class; the one; then, is the beginning of the knowable regarding each class. But the one is not the same in all classes. For here it is a quarter — tone, and there it is the vowel or the consonant; and there is another unit of weight and another of movement. But everywhere the one is indivisible either in quantity or in kind. Now that which is indivisible in quantity is called, a unit if it is not divisible in any dimension and is without position, a point if it is not divisible in any dimension, and has position, a line if it is divisible in one dimension, a plane if in two, a body if divisible in quantity in

all — i.e. in three — dimensions. And, reversing
the order, that which is divisible in two
dimensions is a plane, that which is divisible
in one a line, that which is in no way
30 divisible in quantity is a point or unit —
that which has not position a unit, that
which has position a point.

Again, some things are one in number,
other in species, other in genus, others by
analogy; in number those whose matter is
one, in species those whose definition is one, in
genus those to which the same figure of
genus those to which the same figure of
predication applies⁽³⁾ by analogy those which
35 are related as a third thing is to a fourth
The latter kinds of unity are always found
when the former are; e.g. things that are

(3) Sc. the same category.

one in number are also one in species,
while things that are one in species are not
1017 A all one in number, but things that are one
in species are all one in genus, while things
that are so in genus are not all one in
species but are all one by analogy; while
things that are one by analogy are not all one
in genus.

Evidently 'many' will have meanings
opposite to those of 'one'; some things are
many because they are not continuous, others
5 because their matter — either the proximate
matter or the ultimate — is divisible in kind,
others because the definitions which state their
essence are more than one.

التقدم (11) The word 'PRIOR' and 'posterior' are applied,

(1) to some things (on the assumption that

there is a first, i.e. a beginning, in each class.) because they are nearer some beginning
10 determined either absolutely and by nature, or
by reference to something or in some place
or by certain people; e.g. things are prior in
place because they are nearer either to some
place determined by nature (e.g. the middle
or the last place), or to some chance object; and
that which is further is posterior.

15 — Other things are prior in time; some by
being further from the present, i.e. in the
case of past events (for the Trojan war is
prior to the Persian, because it is further
from the present), others by being nearer
to the present, i.e. in the case of future
events (for the Nemean games are prior to
the Pythian, if we treat the present as
beginning and first point, because they are

20 nearer the present). — Other the things are
prior in movement; for that which is nearer
the first mover is prior (e.g. the boy is
prior to the man); and the prime mover also
is a beginning absolutely. — Others are prior
in power; For that which exceeds in power,
i.e. the more powerful, is prior, and such
is that according to whose will the other —
i.e. the posterior — must follow, so that if
the prior does not set it in motion the
25 other does not move, and if it sets it in
motion it does move; and here will is
beginning. — Others are prior in arrangement;
these are the things that are placed at
intervals in reference to some one definite
thing according to some rule, e.g. in
the chorus the second man is prior to the
third, and in the lyre the second lowest
string is prior to the lowest., for in the one

case the leader and in the other the middle string is the beginning.

30 These, then, are called prior in this sense, sense, but, (2) in another sense that which is prior for knowledge is treated as also absolutely prior; of these, the things that are prior in definition do not coincide with those that are prior in relation to perception. For in definition universals are prior. in relation to perception individuals - And in definition also the accident is prior to the
35 whole, e.g. 'musical' to 'musical man', for the definition cannot exist as a whole without the part; yet musicalness cannot exist unless there is some one who is musical.

(3) The attributes of prior things are called prior e.g. straightness is prior to smoothness; for one is an attribute of a line as such, and the other of surface.

1019 A Some things then are called prior and
posterior in this sense, others (4) in respect
of nature and substance, i.e. those which
can be without other things, while the
5 others cannot be without THEM — a distinction
which Plato used. (If we consider the
various senses of 'being', firstly the subject is
prior, so that substance is prior; secondly according
as potency or complete reality is taken into
account, different things are prior, for some
things are prior in respect of potency,
others in respect of complete reality, e.g. in
potency the half line is prior to the whole
line, and the part to whole, and the matter
to the concrete substance, but in complete
reality these are posterior; for it is only
10 when the whole has been dissolved that
they will exist in complete reality.) In a
sense, therefore, all things that are called
prior and posterior are so called with

reference to this fourth sense, for some things can exist without others in respect of generation, e.g. the whole without the parts, and others in respect of dissolution; e.g. the part without the whole. And the same is true in all other cases.

- 15 (12) 'POTENCY' means (1) a source of movement or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing QUA other; e.g. the art of building is a potency which is not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man healed, but not in him QUA healed. 'Potency' then means the source, in general of change or movement in another thing or in the same thing QUA other, and also (2) the source
20 of a thing's being moved by another thing or by itself QUA other. For in virtue of

that principle, in virtue of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering; and this we do sometimes if it suffers anything at all, sometimes not in respect of everything it suffers, but only if it suffers a change for the better. — (3) The capacity of performing this well or according to intention; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend, that they cannot speak or walk, So too (4) in the case of passivity. — (5) The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies; for things are broken and crushed and bent and in general destroyed not by having a potency but by not having one and by lacking something, and things are impassive with to such processes if

they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.

'Potency' having this variety of meaning so too the 'potent' or 'capable' in one sense will mean that which can bring a movement (or a change in general, for even that which can bring things to rest is a 'Potent' thing) in another thing or in
35 itself QUA other; and in one sense that over which something else has such a potency,
1019 B and in one sense that which has potency of changing into something, whether for the worse or for the better (for even that which perishes is thought to be 'capable' of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it, but, as a matter

of fact, it has a certain disposition and
cause and principle which fits it to suffer
5 this; sometimes it is thought to be of this
sort because it has something, sometimes
because it is deprived of something; but if
privation is in a sense 'having' or 'habit'
everything will be capable by having something,
so that things are capable both by having
a positive habit and principle; and by having
the privation of this, if it is possible to
HAVE a privation, and if privation is
NOT in a sense 'habit', 'capable' is used in
10 two distinct sense); and a thing is capable
in another sense because neither and other
thing, nor itself QUA other, has a potency
or principle which can destroy it, Again, all
of these are capable either merely because
the thing might chance to happen or not
to happen, or because it might do so WELL

This sort of potency is found even in lifeless things, e.g. in instruments; for we say one lyre can speak, and another cannot speak at all, if it has not a good tone,

15 Incapacity is privation of capacity — i.e. of such a principle as has been described — either in general or in the case of something that would naturally have the capacity, or even at the time when it would naturally already have it; for the senses in which we should call a boy and a man and a eunuch 'incapable of begetting' are distinct —
Again, to either kind of capacity there is an opposite incapacity — both to that
20 which only CAN produce movement and to that which can produce it well.

Some thing, then, are called ADUNATA in virtue of this kind of incapacity while others

are so in another sense; i.e. both DUNATON
and ADUNATON are used as follows. The
impossible is that of which the contrary is
of necessity true, e.g. that the diagonal of
25 a square is commensurate with the side is
impossible, because such a statement is a
falsity of which the contrary is not only
true but also necessary; that it is commensurate,
then, is not only false but also of necessity
false. The contrary of this, the possible, is
found when it is not necessary that the
contrary is false, e.g. that a man should be
30 seated is possible, for that he is not seated
is not of necessity false. The possible; then
in one sense, as has been said means that
which is not of necessity false; in one, that
which may be true. — A 'potency' or 'Power' (12)

12 — The reference is to squares and cubes.

in geometry is so called by a change of
35 meaning. — Those senses of 'capable' or
'Possible' involve no reference to potency.

But the senses which involve a reference to
1020 A potency all refer to the primary kind of
potency, and this is a source of change in
another thing or in the same thing QUA
other. For other things are called 'capable',
some because something else has such a
potency over them, some because it has not,
some because it has it in a particular way.
The same is true of the things that are
5 incapable. Therefore the proper definition of
the primary kind of potency will be 'a
source of change in another thing or in the
same thing QUA other'.

(13) الكمية 'QUANTUM' means that which is divisible into
two or more constituent parts of which each is

10 by nature a 'one' and a 'this'. A quantum is a plurality if it is mumerable, a magnitude if it is measurable. 'Plurality' means that which is divisible potentially into non — continuous, 'magnitude' that which is divisible into continuous parts; of magnitude, that which is continuous in one dimension is lenght, in two breath, in three depth. of these, limited plurality is number, limited lenght is a line, breath a surface, depth a solid.

Again, some things are called quanta in virtue of their own nature, others incidentally; e.g. the line is a quantum by its own
15 nature, the musical is one incidentally, Of the things that are quanta by their own nature some are so as substances e.g. the line is a quantum (for 'a certain kind of quantum' is present in the ,pefinition which states what it is.), and others are modifications

and states of this kind of substance, e.g.
much and little, long and short, broad and
20 narrow, deep and shallow, heavy and light,
and all other such attributes. And also great
and small, and greater and smaller, both in
themselves and when taken relatively to each
other, are by their own nature attributes of
what is quantitative; but these names are
25 transferred to other things also. Of things
that are quanta incidentally, some are so
called in the sense in which it was said
that the musical and the white were quanta, viz
because that to which musicalness and
whiteness belong is a quantum, and some
are quanta in the way in which movement
and time are so; for these also are called
quanta of a sort and continuous because
30 the things of which these are attributes
are divisible. I mean not that which is moved

but the space through which it is moved;
for because that is a quantum movement also
is a quantum and because this is a quantum
time is one.

الشيء (1) 'QUALITY' means (1) the differentia of
the essence, e.g. man is an animal of a
certain quality because he is two — footed,
and the horse is so because it is four —
footed; and a circle is a figure of particular
35 quality because it is without angles — Which
1020 B shows that the essential differentia is a
quality. — This, then, is one meaning of quality —
the differentia of the essence, but (2) there
is another sense in which it applies to the
unmovable objects of mathematics, the sense
in which the numbers have a certain quality,
e.g. the composite numbers which are
not in one dimension only, but of which the
5 plane and the solid are copies.

(these are those which have two or three factors):
and in general that which exists in the
essence of numbers besides quantity is quality;
for the essence of each is what it is once,
e.g. that of 6 is not what it is twice or
thrice, but what it is once; for 6 is once 6.

- (3) All the modifications of substances that
move (e.g. heat and cold, whiteness and
blackness, heaviness and lightness, and the
10 others of the sort) in Virtue of which,
when they change, bodies are said to alter.
- (4) Quality in respect of virtue and vice and,
in general, of evil and good.

Quality, then, seems to have practically
two meanings, and one of these is the more
proper. The primary quality is the differentia
15 of the essence, and of this the quality in
numbers is a part; for it is a differentia of
essence, but either not of things that move or

not of then QUA moving. Secondly, there
are the modifications of things that move
QUA moving, and the differentiae of movements.
Virtue and vice fall among these modifications;
for they indicate differentiae of the movement
or activity, according to which the things
in motion act or are acted on well or
badly, for that which can be moved or act
in one way is good, and that which can do
so in another — the contrary — way is vicious.
Good and evil indicate quality especially in
living things, and among these especially in
those which have purpose.

- 21 (17) 'LIMIT' means (1) the last point of each thing,
i.e. the first point beyond which it is not
possible to find any part, and the first
point within which every part is; (2) the
form, whatever it may be, of a spacial magnitude

or of a thing that has magnitude; (3) the end of each thing (and of this nature is that towards which the movement and the action are, not that from which they are — though sometimes it is both that from which and that to which the movement is, i.e. the final cause); (4) the substance of each
10 thing, and the essence of each; for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of the object also.

Evidently, therefore, 'limit' has many senses as 'beginning', and yet more; for the beginning is a limit, but not every limit is a beginning.

(21) 'AFFECTION' means (1) a quality in respect of which a thing can be altered, e.g. white and black, sweet and bitter, heaviness and

lightness, and all others of the kind. — (2) The
actualization of these — the already accomplished
20 alterations. — (3) Especially, injurious alterations
and movements, and, above all, painful
injuries. — (4) Misfortunes and painful
experiences when on a large scale called
affections.

العدم (22) We speak of 'PRIVATION' (1) if something
has not one of the attributes which a thing
might naturally have, even if this thing
itself would not naturally have it; e.g. a
plant is said to be 'deprived' of eyes. —
(2) If, though either the thing itself or its
25 genus would naturally have an attribute, it
has it not e.g. a blind man and a mole
are in different senses 'deprived' of sight;
the latter in contrast with its genus,⁽¹³⁾ the

13 — i.e. animal.

former in contrast with his own normal nature, — (3) If, though it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not 'blind' at any and every age, but only if one has not sight at the age at which one would naturally have it. Similarly a thing is called blind if it has not sight in the medium in which, and in respect of the organ in respect of which, and with reference to the object with reference to which, and in the circumstances in which, it would naturally have it. — (4) The violent taking away of anything is called privation. Indeed there are just as many kinds of privations as there of words with negative prefixes; for a thing is called unequal because it has not equality though it would naturally have it, and invisible either because it has no colour at all or

30

35

because it has imperfect feet Again, a privative term may be used because the thing has
 1023 A little of the attribute (and this means having it in a sense imperfectly), e.g. 'keraei — lees'; or because it has it not easily or not well (e.g. we call a thing uncuttable not only if it cannot be cut but also if it cannot be cut easily or well); or because it has not the attribute at all; for it is not the one — eyed man but he who is sightless in
 5 both eyes that is called blind. This is why not every man is 'good' or 'bad', 'just' or 'ungust', but there is also an intermediate state.

(25) الجزء 'PART' means (1) (a) that into which a quantum can in any way be divided; for that which is taken from a quantum QUA
 15 quantum is always called a part of it, e.g.

two is called in a sense a part of three. It means (b), of the parts in the first sense, only those which measure the whole; this is why two, though in one sense it is, in another is not, called a part of three, —

(2) The elements into which a kind might be divided apart from the quantity are also called parts of it; for which reason we say the species are parts of the genus. —

(3) The elements into which a whole is divided, or of which it consists — the

20 'whole' meaning either the form or that which has the form; e.g. of the bronze sphere or of the bronze cube both the bronze — i.e. the matter in which the form is — and the characteristic angle are parts. —

(4) The elements in the definition which explains a thing are also parts of the whole; this is why the genus is called a part

25 of the species, though in another sense
the species is part of the genus.

(26) الكل 'A WHOLE' means (1) that from which is absent
none of the parts of which it is said to be
naturally a whole, and (2) that which so
contains the things it contains that they form
a unity, and this in two senses — either as
being each severally one single thing, or as
making up the unity between them. For (s)
that which is true of a whole class and
is said to hold good as a whole (which
30 implies that it is a kind of whole) is true of a
whole in the sense that it contains many
things by being predicated of each, and by
all of them. e.g. man, horse, god, being
severally one single, thing, because all are
living things. But (h) the continuous and limited
is a whole, when it is a unity consisting

of several parts; especially if they are present only potentially, (14) but, failing this, even if they are present actually. Of these things themselves, those which are so by nature
35 are wholes in a higher degree than those which are so by art, as we said (15) in the case of unity also, wholeness being in fact a sort of oneness.

1034 A Again, (3), of quanta that have a beginning and a middle and an end, those to which the position does not make a difference are called totals, and those to which it does, wholes. Those which admit of both descriptions are both wholes and totals. These are the things whose nature remains the same after

14 — i.e. they are only distinguishable, not distinct.

15 — cf. 1016 A 4.

transposition, but whose form does not,
 e.g. wax or a coat; they are called
 5 both wholes and totals; for they have
 both characteristics. water and all liquids
 and number are called totals, but 'the whole
 number' or 'the whole water' one does not
 speak of, except by an extension of meaning.
 To things, to which QUA one the term
 'total' is applied, the term 'all' is applied
 when they are treated as separate; 'this
 10 total number', 'all these units.'

(28) المجلس The term 'RACE' or 'genus' used (1) if
 generation of things which have the same form
 30 is continuons, e.g. 'while the race of men
 lasts' means 'while the generation of them
 goes on continuously, — (2) It is used with
 reference to that which first brought things
 into existence; for it is thus that some are called

Hellenes by race and others Ionians, because the former proceed from Hellen and the latter from Ion as their first begetter. And the word is used in reference to the begetter more than to the matter, though people also get a racename from the female, e.g. 'the descendants of Pyrrha'. — (3) There is genus in the sense in which 'plane' is the genus of plane figures and 'solid' of solids. for each of the figures is in the one case a plane of such and such a kind, and in the other a solid of such and such a kind; and this is what underlies the differentiae. Again (4), in definitions the first constituent element, which is included in the 'what', is the genus, whose differentiae the qualities are said to be — 'Genus' then is used in all these ways, (1) in reference to continuous generation of the same kind, (2) in reference to the first mover which is of the same kind as the things it moves, (3) as matter;

for that to which the differentiae or quality belongs is the substratum, which we call matter,

- 10 Those things are said to be 'other in genus' whose proximate substratum is different, and which are not analysed the one into the other nor both into the same thing (e.g. form and matter are different in genus); and things which belong to different categories of being (for some of the things that are said to 'be'
- 15 signify essence, others a quality, others the other categories we have before distinguished¹⁶); these also are not analysed either into one another or into some one thing.

كتاب (29) 'THE FALSE' means (1) that which is false as a THING, and that (a) because it is not

put together or cannot be put together e.g.
5 'that the diagonal of a square is commensurate
with the side' or, 'that you are sitting'; for one
of these is false always, and the other
sometimes, it is in these two senses that
they are non — existent. (b) There are things
which exist, but whose nature it is to appear
either not to be such as they are or to be
things that do not exist, e.g. a sketch or a
dream; for these are something, but are not
25 the things the appearance of which they
produce in us. we call things false in this
way, then — either because they themselves
do not exist, or because the appearance
which results from them is that of something
that does not exist.

(2) A false ACCOUNT is the account of
non — existent objects, in so far as it is false.

Hence every account is false when applied
to something other than that of which it
is true; e.g. the account of a circle is false
when applied to a triangle. In a sense there is
one account of each thing, i.e. the account of
30 its essence, but in a sense there are many, sense
the thing itself and the thing itself with an
attribute are in a sense the same, e.g. Socrates
and musical Socrates (a false account is not
the account of anything, except in a qualified
sense). Hence Antisthenes was too simple —
minded when he claimed that nothing could be
described except by the account proper to it —
one predicate to one subject, from which the
conclusion used to be drawn that there could be
no contradiction, and almost that there could be
35 no error. But it is possible to describe each
thing not only by the account of itself, but
also by that of something else. This may be

done altogether falsely indeed, but there is also
a way in which it may be done truly; e.g.
eight may be described as a double number by
the use of the definition of two.

These things, then, are called false in
1025 A these senses, but (3) a false MAN is one who
is ready at and fond of such account, not for
any other reason but for their own sake, and
one who is at impressing such account on other
people, just as we say THINGS are false,
5 which produce a false appearance. This is why
the proof in the HIPPIAS that the same man is
false and true is misleading. For it assumes that
he is false who can deceive.⁽¹⁷⁾ (i.e. the man
who knows and is wise); and further that he
who is WILLINGLY bad is better.⁽¹⁸⁾ This is a

17 — ippias Minor 365. q.

18 — lb. 37 1-6.

10 false result of induction — for a man who limps
willingly is better than one who does so
unwillingly — by 'limping' Plato means 'mimicking
a limp', for if the man WERE lame willingly, he
would presumably be Worse in this case as
in the corresponding case of moral character.

(30) العرض 'ACCIDENT' means (1) that which attaches
to something and can be truly asserted, but
neither of necessity nor usually, e.g. if some
one is digging a hole for a plant has found
15 treasure. This — the finding of treasure — is
for the man who dug the hole an accident;
for neither does the one come of necessity from
the other or after the other, nor, if a man
plants, does he usually find treasure. And a
musical man MIGHT be pale; but since this
20 does not happen of necessity nor usually, we call
it an accident. Therefore since there are
attributes and they attach to subjects, and

some of them attach to these only in a particular place and at particular time, whatever attach to a subject, but not because it was this subject, or the time this time, or the place this place, will be an accident. Therefore, too, there is no definite one. Going to Aegina was an accident for a man, if he went not in order to get there, but because he was carried out of his way by a storm or captured by pirates. The accident has happened or exists — not in virtue of the subject's nature, however, but of something else; for the STORM was the cause of his coming to a place for which he was not sailing, and this was Aegina.

'Accident' has also (2) another meaning, i.e. all that attaches to each thing in virtue of itself but is not in its essence, as having its angles equal to two right angles attaches to the triangle

And accidents of this sort may be eternal but
no accident of the other sort is. This is
explained elsewhere. (19)

19 — An. Post. i. 75a 18 — 22.39 — 41,76 h 11—16.

فهرست
الاعلام والمراجع

فهرس الاعلام والمصطلحات

الاتفاق : ٨٠ - ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٦ - ٨٨	(١)
اتيكوس : ٣٣٩	ابراهيم : ٣٢٢
اثينا : ٢٥٨ ، ٢٧٤ ، ٢٩٤ ، ٣٤٣	ابروقلس : ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣
٢٤٩ ، ٢٤٨ ، ٢٤٥	٣٤٥ - ٣٤٨ ، ٣٥٠
اجريا : ٣٠٣ ، ٣١٠	ابكتيتوس : ٢٧٣ - ٢٧٦ ، ٣١٩
احساس : ٢٦٠ ، ٢٦٦ ، ٢٨١	ابن البطريق : ١١٩
آدم : ٣٢٢	ابن دياريس : ١٤٠
أدرستوس : ٢٢٠	ابن رشد : ١١٩ ، ١٤٣ ، ٢٤١
أرسطو : من ص ٩ إلى ٢٥٠ وما	ابن سينا : ٤٥ ، ٥٤ ، ٢٤١ ، ٣٣٥
يلي : ٢٥١ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨	أبو البركات (البغدادى) : ١١٩
٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩	أبو العلا عفيفي : ٥٤
٣٠٢ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠	أبو لاردورس : ٢٧٢
٣٢٦	أبولون : ٧٦
أرسططاليس : أنظر أرسطو	أبولونيوس : ٣١٧
أراتوستينس : ٢٥٤ ، ٣١٧	أبو عثمان الدمشقي : ٤٣
أرخيدوس (الطرسومي) : ٢٧٥	أبيقور (الأبيقورية) : ٢٥٤ ،
آريوس ديديموس : ٢٧٦	٢٥٥ ، ٢٥٧ - ٢٦٤ ، ٢٦٦
أركسلاوس : ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠١	٢٦٧ ، ٢٦٩ - ٢٧٤ ، ٢٩٥
٣٠٣	٢٩٦ ، ٣١٣ ، ٣٢٤ - ٣٢٨ ، ٣٣٠
أرخيلاوس : ٢٤	

أرسطو كسينوس : ٢٤٥ ، ٢٤٤	أرسطو (الحيو سي) : ٢٤٧
أرسطو كلير : ٣٢١	أرشميدس : ٣١٦
أرستار ك الساموسى : ٣١٦	أرستل : ٣١٧
الإسكندر الأكبر : ١١ - ١٤	الإسكندر الأكبر : ٢٤٣ ، ٢٥٣ ، ٢٩٤ - ٢٩٦
الإسماعيلية : ١٠٦	الإسماعيلية : ٣١٧ ، ٣١٦
أليسيادس : ٢٧٢	الإسكندر الإفرو دويس : ٣٣ ، ٣٧
الأغاليط : ٥٨ - ٥٦ ، ٣٩ ، ٢١	١١٨ ، ١١٩ ، ١٣١ ، ١٤٠
الغزالي : ٤٥	١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥٨ ، ٢٢٠
الاهوانى (أحمد فواد) : ٤٣	الإسماعيلية : ١٠٦
الحسن بن سوار : ٤٣	أليسيادس : ٢٧٢
إخوان الصفا : ٤٥ ، ١٠٦	الأغاليط : ٥٨ - ٥٦ ، ٣٩ ، ٢١
الأورفيه : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ٢٤٥	الغزالي : ٤٥
	الاهوانى (أحمد فواد) : ٤٣
	الحسن بن سوار : ٤٣
	إخوان الصفا : ٤٥ ، ١٠٦
	الأورفيه : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ٢٤٥
أسمحق بن حنين : ١١٨ ، ١٩٧	أرسطو كسينوس : ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢
١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦	أرسطو (الحيو سي) : ٢٤٧
أسمحق (النبي) : ٣٢٢	أرسطو كلير : ٣٢١
أسطاغيرا : ١١	أرشميدس : ٣١٦
أسبرطة : ٢٣٠	أرستار ك الساموسى : ٣١٦
أسوس : ١٢ ، ١٨	أرستل : ٣١٧
أغسطس : ٢٧٦	الإسكندر الأكبر : ١١ - ١٤
أفلاطون (أفلاطونيون أفلاطونية) ،	الإسكندر الأكبر : ٢٤٣ ، ٢٥٣ ، ٢٩٤ - ٢٩٦
٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٣ ،	٣١٧ ، ٣١٦
٢٤ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ،	الإسكندر الإفرو دويس : ٣٣ ، ٣٧
٢٣ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ،	١١٨ ، ١١٩ ، ١٣١ ، ١٤٠
٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ،	١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥٨ ، ٢٢٠
٥٧ ، ٥٨ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٢ ،	الإسماعيلية : ١٠٦
٧٣ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١١١ ،	أليسيادس : ٢٧٢
١١٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ،	الأغاليط : ٥٨ - ٥٦ ، ٣٩ ، ٢١
١٢٨ ، ١٥٥ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ،	الغزالي : ٤٥
١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،	الاهوانى (أحمد فواد) : ٤٣
١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ،	الحسن بن سوار : ٤٣
١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،	إخوان الصفا : ٤٥ ، ١٠٦
١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ،	الأورفيه : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ٢٤٥
١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ،	
٢١٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦	

أنتيبتر (الطرسوسى) : ٢٧٥ ، ١٤	٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٤
أندرونيةوس الرودسى : ٢٢ ، ٢٠	٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠
٢٢٠ ، ٢٤٨ ، ٢٢	٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨
أنطاكية : ٢٢٥	٢٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥
أنطيوخس : ٣٠٣	٢٤٦ ، ٣٥١
أنكساغوراس : ١١٥ ، ٨٢	أفلوطين (أفلاطونية محدثة) : ٩
٢٢٩ ، ١٢٤	٢٥ ، ١١٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٧
إنكساندريس : ٩٦	٢٣٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠
انكسبالس - ١٢٢ ، ٦٣	٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٥١
الأنوار : ٢٤٠	إكسينوقراط : ١٢ - ٢٧٤
أوديوس : ١٧ ، ٢٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤	القمايون : ١٢٢
الأورفية : ٣٥٢ ، ٣٥١ ، ٣٤٥	ألينوس : ٣١٨ ، ٣١٩
أورجانون : ٣٥	ألسبادس : ٢٧٢ ، ٢٤٠
الأوليباركية : ٢٢٩ ، ٢٣٠	آمون : ٣١٧
٢٢٤ ، ٢٣١	أمونيوس : ٢٣ ، ٢٤٩ ، ٣٥٠
أورليان : ٣٢٧	ساكس بن جرمياس : ٢٢٥ ، ٢٤٨
إيدوكس : ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٣٢٨	٢٩٤ ، ٣٥٠
إيديسيوس (السورى) أو أوديبيوس	أنالوطيقا : ٢١
٣٤٢ ، ٣٣٩	أناسيداموس : ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧
إيديسيوس : (السكبادوسى) :	٣١٠ ، ٣٢٣
٢٤٢ ، ٣٣٩	أنباذوقليس : ٢٤ ، ٦٤ ، ٨١ ، ١٢٢
إيزيدور : ٣٤٨	١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٣
إيزوب (إيزويوس) : ٢٩٨ ، ٢٣٨	١٣٤ ، ٢٢٨ - ٣٥١
٢٤٣ ، ٢٣٩	أنستين : ٨٤

بولس (الرسول) : ۲۷۳	ایساغوجی : ۲۳۹
بولیوس : ۲۷۵	الیمیودورس : ۳۵۰
بولیکیتوس : ۷۹	ایطالیا : ۲۷۲
بولیمون : ۲۷۴	ابلیس : ۲۹۶
بومی : ۲۷۶	ایویا : ۱۴
بومبولیوس : ۲۷۲	(ب)
یولیوس : ۲۷۵	بارمنیدس : ۱۹ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲
بیرون : ۲۹۳ ، ۲۹۶ ، ۲۹۸ ، ۲۹۹	۱۷۱ ، ۱۶۹ ، ۱۱ ، ۶۲ ، ۶۲
۳۰۳ ، ۳۰۴ ، ۳۰۷ ، ۳۱۰ ، ۳۱۱	۱۷۸ ، ۱۸۲ ، ۲۹۴ ، ۳۳۰
بیتاس : ۱۳	باری آرمیناس : ۲۱
(ت)	برغامة : ۲۵۳ ، ۳۲۹ ، ۳۴۲
تاسوعات : ۳۲۶ ، ۳۲۷ ، ۳۳۸	بروتاغوراس : ۷۱ ، ۱۸۴ ، ۲۹۶
تامل : ۸۷ ، ۲۱۴ ، ۲۱۵ ، ۲۱۶	بروکسینوس : ۱۱
۲۱۷ ، ۲۲۱ ، ۲۳۹	بطلیموس : ۲۰ ، ۲۴۶ ، ۳۱۶ ، ۳۱۷
تحلیلات اولی : ۲۱ ، ۳۹ ، ۴۴	بلیکون : ۲۰
۴۵	بلیخوس : ۲۷۲
تحلیلات ثانیة : ۲۱ ، ۳۹ ، ۴۸	بلوتارک : ۳۴۳ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ، ۳۵۰
۴۹ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۴ ، ۵۵	بناتیوس (الودی) : ۲۷۵
۱۷۴ ، ۱۷۷	بوانکاریه : ۵۰
تخمین : ۲۶۱	بوزیدوینوس : ۲۵۴ ، ۲۷۲ ، ۲۷۶
التخیل : ۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲	۳۵۱
۱۵۳ ، ۱۵۴ ، ۱۵۹	البوذیة : ۳۱۷
	بول کراوس : ۲۵

(ج)

جاليليو : ٢١٦

جالينوس : ١٤٧ ، ١٤٥ ، ١٤٩ ، ٣١٧

الجدل : ٢١ ، ٣١ ، ٢٣ ، ٢٤ ،

٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ،

٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥١ ،

٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ،

١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٨ ، ٣٣٢ ،

جوليان : ٢٢٥ ، ٣٣٧ ، ٢٤١ ،

(جوستنيان) : ٢٥ ، ٢٤٩ ،

الجسد : ٣٥١ ، ٣٥٢ ،

الجوهر : ٣١ ، ٤١ ، ٦١ ، ٦٢ ،

٧٣ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١١٠ ، ١٢١ ، ١٣١ ،

١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ،

١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ،

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ،

١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،

١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ،

١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ،

١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ،

٢٠٠ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ،

٢٠٧ ، ٢١٨ ،

تصورات : ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٤٠ ، ١٧٦ ، ١٦١ ،

٢٦٠ ، ٢٧٩ ، ٢٨٣ ، ٣٠٠ ،

٣٠٣ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩ ،

التكوين : ٢٤٠

توركاتوس : ٢٧٢

التوراة : ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ،

توما الاكرويني : ٢٦ ، ٢٤١ ،

تيموكراتيس : ٣١٧

تيمون : ٢٩٨

تيرانيون المشاق : ٢٠

تياروس : ٧٣ ، ٣١٩ ،

تيمسون : ١٨

تيموقراطية : ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ،

٢٣٤

تيودوروس (الاسيني) : ٣٢٩ ، ٣٤٢ ،

تيون : ٣٥٠

(ث)

ثامستوس : ١١٨ ، ١١٩ ، ٢٢١ ،

٢٤٣ ، ٢٤٤ ،

ثيوفراسطوس : (ثاوفراسطس)

١٣ ، ٢٠ ، ٤٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ،

٢٤٦ ، ٢٧٤ ، ٢٢٠ ،

(ح)

الحنفية ٢٨٦

الحدس ٢٣١

الحركة: ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢،

٩٣، ٩٤، ٩٦، ٩٩، ١٠١،

١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥،

١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩،

١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣،

١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢٢،

١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧،

١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٦،

١٣٨، ١٤٠، ١٥٠، ١٥٤،

١٦١، ١٨٠، ١٨٧، ١٩١،

١٩٤، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠،

٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٤٣،

٢٨٥، ٢٨٧، ٣٠١، ٣٠٨، ٣٣٥،

حواء ٢٢٢

الحيوان (علم): ٢٢، ٤٥،

١٢٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٣،

١٤٧، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٥،

١٥٨، ١٧٦، ١٩٠، ٢٤٣،

(خ)

الخلاء: ٩١، ٩٤، ٩٩، ١٠٠،

١٠١، ١٠٢، ٢٨٤،

خلقيس: ١٤

الخير: ٧٧، ١٣٣، ١٥٩، ١٧١،

٢٠٠، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣،

٢١٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢٣٩،

(د)

الدجاطيقيون ٢٩٧، ٣٠٠، ٣١١،

دقلديانوس ٣٣٩

دكسيوس ٣٤٢

دمكيوس ٣٤٣، ٣٤٨، ٣٤٩،

ديكارت: ٤٩

ديكارخوس: (المسني): ٢٤٥

ديمتريوس: (الغالبروني): ٢٤٥

ديموستين: ١٢، ١٤،

الديمقراطية: ٢٢٩، ٢٣٠،

٢٣١، ٢٣٤،

ديموقريطس: ٨١، ١٢٣،

١٢٥، ١٢٦، ٢٥٤، ٢٥٧،

٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤،

٢٩٦

١٠٦ ، ١٠٥ ، ١٠٤ ، ١٠٣

١١٥ ، ١١٤ ، ١١٠ ، ١٠٧

٢٠٣ ، ١٩٧ ، ١٧٣ ، ١١٦

زوس : ٣٠٦ ، ٢٩١ ، ٢٨٦

زينوقراط : ١٢٢ ، ١٣١

زينون : ٩٧ ، ٩٦ ، ٢٨

- (الصيداوى) ٢٧٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٢

٢٨٢ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠

٢٩٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣

- (القبضى) : ٢٧٤

- (الطرسوسى) : ٢٧٥

(س)

ساموس : ٢٥٧

سالونين : ٢٢٥

الساوى : ٤٥

سبوسيبوس : ١٢ ، ١٩٨

سترايون : ٢٠

ستراتو (اللامبساكوس) : ٢٤٦

٢٤٧

ستليبون (الميفارى) : ٢٧٤

السريان : ٣٥١

ديوجين اللاطرسى : ١٥ ، ١٢٢

٢٥٨ ، ٢٥٧ ، ٢٤٢

ديوجين السلوقى : ٢٧٥

ديوجين الرواقى : ٢٤٧

ديوكاريس : ١٤

(ذ)

الذريون : ٦٥ ، ١٩٤

(ر)

الرواقيون : ٣١ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ١٠٤

٣٥٢ (الرواقى) ٣٣٧ (الرواقية)

٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٦٧

٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥

٢٩٢ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣١٠

٣١٣ ، ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٢٤

٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥

الروح : ٣٥١

رودس : ٤٠ ، ٤١ ، ٢٥٢ ، ٢٧٦

روما : ٢٧٢ ، ٢٧٥ ، ٣٢٥

(ز)

الزمان : ٤١ ، ٥٦ ، ٩١ ، ٩٤

٣٠٥ ، ٢٢٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٢

السفطانيون : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٢٨

٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨

١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٣٤ ، ٢٥١ ،

٢٧١ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٣١٨

سوباتر : ٢٣٩ ، ٢٤٢

سوريانوس : ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥

سوفسطيا : ٢١ ، ٢٧

سولا : ٢٠

سيرا كوس ١٧ (أنظر صيفة)

سيرو : ٢٧٢

سينسيوس (القورينائي) : ٣٤٩ ،
٢٥١

(ش)

الشكالك (الشك) : ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ،

٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣١١ ، ٣١٢ ،

٢١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٩

شيشرون : ١٧ ، ٢٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣

٢٧٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ ،

(ص)

الصابئة : ١٩

الصدفة : ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٢٠٨ ،

٢١٨

السعادة : ٢١٢ ، ٢١٤ ،

٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ،

٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٩ ، ٢٤٢ ،

اسطفانوس (السكندري) : ٣٤٩ ، ٣٥١

سقراط (السقراطية) : ٩ ، ١٤ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ،

٢٢ ، ٢٨ ، ٤١ ، ٥١ ، ٥٨ ،

٦٠ ، ٩٧٧ ، ١١٦٦ ، ١٦٩ ،

١٧٧ ، ١٨٣ ، ٢٠٦ ، ٢٢٥ ،

٢٣٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٥ ، ٢٧٤ ،

٢٧٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ،

٣٠٠

سكستوس (امبريقوس) : ٥٠ ،

٢٥٧ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣١٠ ،

٣١١

اسكليبيوس ٢٣٧

سلوقس ٣١٦

اسكليبيودوس : ٣٤٩ ، ٣٥٠ ،

السماع الطبيعي : ٢١ ، ٦٠ ، ١٠٦ ،

(مجمع الكيان) ٢١

سمبليقيوس : ٢٣ ، ٢٤٤ ،

سوشين : ٢٤٧

سبنكا (انوس) : ٢٧٣ ، ٢٧٦ ، ٣٤٩ ،

(ع)

المبارة : ٢١ ، ٢٩ ، ٤٤
 غيب الرحمن بدوى : ٢٦ ، ٥٤
 ١٩٧
 المدالة : - (اصلاحية) ٢١٩
 ٢٢٠ - (الإلصاف) ٢٢٠ -
 (توزيعة) ٢٢٠ - (الجزئية) ٢١٩
 العدم : ٦٥ ، ٩١ ، ١٠٠
 العقل : ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧
 ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣١
 ١٢٢ ، ١٢٦ ، ١٥٩ ، ١٦٠
 ١٨٣ ، ١٨٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٠
 ٢٠١ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢١٧
 ٢٢٣ ، ٢٢٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٣
 ٢٩٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧
 ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٢
 ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٤٦ ، ٣٥١
 - العقل (الإلهي) ١٩٢
 - (الحسد) ٢٢١
 - (العسلي) ١٥٩ ، ٢٢١
 - (الفعال) ١١٩ ، ١٥٥

صيفة : ٣١٦

صور : ٢٦٠ ، ٢٦٦

الصورة : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩
 ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦
 ٨٨ ، ٩١ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٨
 ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤
 ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٣٥
 ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٥
 ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٧٢
 ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ١٩٧

٢٠٦ ، ٢١٨

الصيرة : ٧١ ، ١٧١

١٨٠ ، ١٨٨

(ط)

الطبعة : ٢٧٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩

٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣١٢

طاليس : ٦٣ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ٢٩٨

٣٢٨

الطفانيان : ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٤

طه حسين : ٢٤

طويقا : ٢١ ، ٥٦

فرئيس يكون : ٤٩
 الفساد : ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٣١ ،
 ١٥٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣
 الفعل : ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٦ ،
 ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ،
 ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٩ ،
 ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٥ ،
 ٩٦ ، ١٠١ ، ١٠٩ ، ١١٢ ،
 ١٢٩ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٥٢ ،
 ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ،
 ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٧٦ ، ١٨٣ ،
 ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،
 ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٣ ،
 ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٧ ،
 ٢١٨ ، ٢٤١
 فنتاسيا : ١٥٤
 فورفوريوس : ٤٣ ، ٤٥ ، ٢٣٨ ،
 ٣٤٢ ، ٣٢١ ، ٣٢٦
 فوسطوس : ٢٠
 فيثاغورس : ٣٢٨ ، ٣٤٢ ، ٣٥١
 الفيثاغوريون (الفيثاغورية) : ٢٤ ،
 ٣٤ ، ٩٤ ، ٢٥٥ ، ٢٩٥ ، ٣١٦

١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٢ - (المستفاد
 أو بالملكة) ١٥٥ ، ١٥٦ ، ٢٢٢
 - (المفارق) ١١٩ ، ٢٢١
 - (المنفعل) ١٥٥ ، ١٥٦
 ١٥٧ ، ٢٤٣ - (النظري)
 ١٥٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٤
 - (المقول المفارقة) ٢٠٥
 العلة العلل العلية ٧٤ - ٨٨
 - (حالاتها) ٧٨
 - (العلل الطبيعية) ٧٤
 - (العلل الأربع) ٧٥
 عميرا : ٣٥١

(غ)

الغائبة : ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ،
 ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١١٢ ، ١٣٧ ،
 ١٧١ ، ١٩٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ،
 ٢٤٣ ، ٢٤٦
 غنوصية : ٢٢٠ ، ٣٢٤ ، ٣٢٦ ،
 ٣٢٧ ، ٣٢٨

(ف)

الفارابي : ١١٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٥

القوة : ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ،

٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ،

٧٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ١٠١ ،

١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١٢٠ ، ١٣٥ ،

١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٥٢ ،

١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ،

١٦٢ ، ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٧٦ ، ١٨٤ ،

١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،

١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ،

القياس : ٣١٠ ، ٣١٢ ،

قيصر : ٢٧٢ ،

(ك)

كارنيادس (الأفلطوني) : ٢٤٧ ،

٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ،

كاسيوس : ٢٧٢ ،

كالياس : ٧٧ ، ٢٦٦ ،

كاليوس : ٢٠٤ ،

كاليجولا : ٢٢١ ،

كاليستينيس : ١٣ ،

كبلر : ٣١٦ ،

كتيوم : ٢٧٤ ،

٣١٩ ، ٣٢٤ ، ٢٤٥ ، ١٠٦ ،

١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٥٨ ، ١٦٨ ،

١٧٢ ، ١٨١ ، ١٩٨ ، ٢٣٨ ،

٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ،

فيرصيل : ٢٧٢ ،

فيدون : ١٨ ، ٢٤٦ ،

ميلادلفوس : ٣١٧ ، ٣٢١ ،

فينقيا : ٣٥١ ،

فيلبوس : (فيليب) ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،

٤٤ ، ١٨٢ ، ٣٤٦ ،

فيلون اللاثرسي ٣٠٣ ،

فيلون (اليهودي) ٣٢٠ (السكندري)

٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،

فيليون : ٣٣ ، ١١٩ ،

(ق)

قاطيغورياس : ٢١ ،

القبالة : ٣٤٠ ،

قبرص : ٢٧٤ ،

قسطنطين : ٣٤٢ ،

قسطنطينية : ٣٥١ ،

القوريناثيون : ٢٥١ ، ٢٥٧ ،

لوقيوس : ١٢٣	كراتيس : ٣٠٠
لوك : ٢٧٢ ، ٢٧٩	كريت : ٣٠٣
لوكريتس : ٢٥٨ ، ٢٧٢	كريتولاوس (الفاسيلي) : ٢٤٧
ليبتز : ٢٤١	كراتيل : ١٢٢
ليونيس : ٣٣٩ ، ٣٤٣	كريسانيس : ٣٣٩ ، ٣٤٣
ليكو : ٢٤٧	كريستوس (الطرسوسي) : ٢٧٥ ،
ليقوبوليس : ٣٢٥	٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٩٠
ليقية : ٣٤٥	كسرى : ٢٥
(م)	الكليون : ٢٥١
مارسيلا : ٣٣٨	الكلدانيون : ٣٤٥
المادة : ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٨ ، ٨٩	كلينتوس (الاسوسي) : ٢٧٤ ،
٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠١	٢٩٠
١١٢ ، ١١٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ،	الكندي : ٢٤١
١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨	كوبرنيك : ٣١٦ ، ٣١٧
١٨٩ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٠	كورسيكوس : (السقراطي) : ٢٠
٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٣٨ ،	الكون : ١١٠ ، ١١١ ، ٢٠٢ ،
٢٦٣ ، ٣٤٦ ، ٣٥١	٢٠٣
مارينوس : ٣٤٢ ، ٣٤٨	كيليكية : ٢٧٥
مارخوس : ٢٧٢	(ل)
ماكسيموس : ٣٤٣	اللامتاهي : ٩١ ، ٩٤ ، ٩٥
الماهية : ٣١ ، ٣٥ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٧	اللذة : ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٠
	لوقيوم : ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٤١

٢٨٠ ، ٢٠٥ ، ٢٠٢ ، ٢٠١

٢٣٥ ، ٢٢٩ ، ٢٢٨ ، ٢٠٤

٢٤٠ ، ٢٢٨ ، ٢٤٠ ، ٢٢٩

الخيلة : ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٦٢

مرقس أوريلوس : ٢٧٢ ، ٢٧٦

٢١٩

المسيحية : ٢٥٠ ، ٢٥٢

الشاؤون : ٢٠١

(الشانبة) : ٢٥٥ ، ٢٧١ ، ٢١١

٢٥٠

المقولات : ٢٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤

١٢٠ ، ١٠٧ ، ٩١ ، ٦٦ ، ٦٢ ، ٥٦

١٧٢ ، ١٧١ ، ٧٠

المسكن : ٢٨ ، ٤١ ، ٥٦ ، ٩١ ، ٩٤

٩٩ ، ٩٨ ، ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٥

١١٦ ، ١٠٧ ، ١٠٤ ، ١٠٣ ، ١٠٢

١٧٣ ، ١٣٦ ، ١٣٠ ، ١٢٦

٢٣٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠١ ، ١٩٧ ، ١٩٥

٢٢٨ ، ٢٠٥ ، ٢٨٥ ، ٢٤٣

مل (جون بتيورات) : ٥٠

الملكية : ٢٢٩ ، ١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٣١

اللام : ١٠٠ ، ١٠١

موسى : ٢٢١

٦٣ ، ٥٦ ، ٥٥ ، ٥١ ، ٤٨

٧٥ ، ٧٣ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦٦

١٢٦ ، ١٢١ ، ١٢٠ ، ١٠٨

١٧٢ ، ١٧١ ، ١٦٢ ، ١٥٩ ، ١٥٦

١٨١ ، ١٧٨ ، ١٧٧ ، ١٧٥ ، ١٧٤

١٨٨ ، ١٨٦ ، ١٨٥ ، ١٨٢

٢٠٦ ، ١٩٢ ، ١٨٩

مذودورس : ٢٧٢

مترا (الإله) :

المحرك الأول : ١٩ ، ١٣ ، ١١٤

١٩٦ ، ١٩٤ ، ١٩١ ، ١٢٥

٢٠٦ ، ٢٠٥ ، ٢٠٣ ، ٢٠١ ، ١٩٨

٢٤٣ ، ٢٣٩ ، ٢٠٨ ، ٢٠٧

المحسوس (محسوسات) : ١١ ، ٢٧

١١١ ، ٩٩ ، ٦٧ ، ٢٨ ، ٢٨

١٤١ ، ١٤٠ ، ١٣٩ ، ١٣٧

١٤٦ ، ١٤٥ ، ١٤٤ ، ١٤٢

١٥٢ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٤٧

١٦٠ ، ١٥٩ ، ١٥٤ ، ١٥٣

١٧٨ ، ١٧٧ ، ١٧٤ ، ١٧٣

١٨٢ ، ١٨١ ، ١٨٠ ، ١٧٩

٢٠٠ ، ١٩٣ ، ١٨٤ ، ١٨٢

١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ،

٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ،

٢٣٤ ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،

٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ،

٢٨١ ، ٢٨٤ - ٢٩٠ ، ٢٩٧ ،

٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ،

٣٢٩ ، ٣٣٢ - ٣٣٦

النفس (الالسانية) : ١٢٠ ، ١٣٦ ،

٢٢٨

- (الحيوانية) ١٢٢ ، ١٣٦ ، ١٦١ ،

١٦٢

- (الناطقية) ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٥٥ ،

١٦١ ، ١٦٢ ، ١٨٧ ، ٢١٦ ،

٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢١

- (النباتية) ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ،

١٢٧ ، ١٣٨ ، ١٦١

نوميثيوس : ٣٩١

نيقوماخوس : ١١ ، ٢٤ ، ٢٤

نيليوس : ٢٠

نيمسيوس : ٢٤٩ ، ٣٥٠

(٥)

هادريان : ٣٢٠

المتافيزيقا : ١٩ ، ٢٢ ، ٢٢ ، ٣١ ،

٣٤ ، ٤١ ، ٥٦ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ١١٣ ،

١٢٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ٢٧٩ ،

٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،

٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٦٩ ، ٢٧٧ ،

٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ،

٣١١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٨ ، ٣٣١

ميثيلين : ١٣

الميفاريون : ٢٥١ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ،

ميليوسوس : ٦٠ ، ٦١ ، ١٠١

(ن)

نسطوريوس : ٣٤٥

النشار : ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠

النفس : ١٨ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٦٣ ،

٦٤ ، ٦٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٤ ،

١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١١٧ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ ،

١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ،

١٤٩ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٦١ ،

١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٧٧ ، ١٨٢ ،

هيرقل : ٢٥١	ميموم : ٢٧٢ ، ٣٠٧
هرقليطس : ٢٧ ، ٦٣ ، ١١١	المبولي : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨
١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٧ ، ١٦٩	٧٠ ، ٧١ ، ٧٤ ، ١١٦ ، ١١٧
١٧٠ ، ١٧١ ، ٢٥٤ ، ٢٧٨	١٢١ ، ١٢٥ ، ١٣٧ ، ١٤٦ ، ١٥٦
٢٩٤	١٦٠ ، ١٧١ ، ١٨٨ ، ١٩٧ ، ٢٠٦
مكتاس : ٣١٦	(ي)
هرمسية : ٣٢٤	يامبليخوس : ٣٢٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠
هرمياس : ١٢ ، ١٣	٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥
هرمبيوس : ٢٤٧	٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٢
هربر : ١٤٠	يعقوب : ٣٢٢
هيون : ١٢٢	اليهودية : ٢٥٥ ، ٣٥٠
هوراسيوس : ٢٧٢	يوحنا (الدمشقي) : ٣٢٨ ، ٣٤١
هوميروس : ٣٢١	يوحنا (الفيلبيوني) : ٢٤٩ ، ٣٥٠
ميبائيا : ٣٤٩ ، ٣٥٠	يوحنا (النحوي) : ٣٢١
هيجل : ٣٥ ، ٢٢٨	يوسف كرم : ٤٥ ، ٢٤١ ، ٢٦١
هيروكليز : ٢٧٦ (السكندري)	يوليستراتوس : ٢٧٢
٣٤٩ ، ٣٥٠	يونايوس (السارديسي) : ٣٩٠ - ٤٣٠
هيرون : ٣١٧	

مراجع الكتاب^(١)

أولا - المراجع العربية :

أحمد فؤاد الأعوانى : ترجمة كتاب النفس ، لأرسطو .

عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب .

على ساسى النشار . المنطق الصورى

يوسف كسرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

ثانيا - المراجع الأفرنجية :

١ - مؤلفات أرسطو

Bekker, L'Oeuvre d'Aristote (Texte Gréc) — Edition
de l'Académie de Berlin.

Burnet (J), Nichomachean Ethics, 1900.

Mc Keon (²) (R.) The basic works of Aristotle translated
to English, New York.

Rodier, De Anima, (Avec trad. et comm.) Paris 1900.

١ - لقد حاولنا على قدر الإمكان الرجوع مباشرة إلى النصوص الأرسطية مع عدم إغفال آراء وتفسيرات مؤرخى أرسطو في المواضع المشككة - ويلاحظ أننا لم نثبت في هذا الفهرست جميع المراجع التى استندنا إليها مكتفين بالإشارة إليها فى مواضعها بهوامش الكتاب .

٢ - كان اعتمادنا على هذه النشرة لترجمة مؤلفات أرسطو بالإضافة إلى نشرة Ross فى أ كسفورد ، وقد اقتبسنا منهما بعض فقرات باللغة الإنجليزية . كما استندنا من ترجمة Tricot لبعض مؤلفات أرسطو ولا سيما الميتافيزيقا ونفس النفس ، مع الرجوع إلى النص اليونانى فى المواضع المشككة وخاصة فى (النفس السابع) من هذا الكتاب .

Ross (W. D.) The works of Aristotle translated to
English, Oxford 1928.

Tricot, (trad.) Métaphysique en 2 vol., de l'Ame,
L'organon, De la génération et de la corruption.

٢ — مؤلفات عن أرسطو ومذهبه

Brehier (E.), Hist. de la philosophie, Tome 1.

Brunet (P.) et Mieli (A.) Hist - des Sciences, Antiquité,
Paris, 1935.

Brunschvicg (L.) L'Expérience humaine et la Causalité,
Paris, 1922.

Chevalier (J.) La notion du Nécessaire chez Aristote et
chez ses prédécesseurs, Paris 1915.

Cousin (R. D.), Aristotle's doctrine on Substance, (The
Mind, July 1933)

Duhem, Le Système du monde. Hist. des doctrines
cosmologiques de Platon à Copernic, tome 1, p.
130—214, 1913.

Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. IV, 1912.

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

Lalo, Aristote.

Mansion (A.), La gènese de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents, in (Revue Néo — scolastique de philosophie 1927, No. XXVIII, p. 307 — 341 et 423 — 466.)

——— Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain 1946.

Mugnier (R.), La Théorie du Premier Moteur et l'Evolution de la pensée aristotélicienne, Paris 1930.

Ollé — Lapruné, La Morale d'Aristote, 1881.

Piat, — Aristote.

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1^{er} vol., 1920.

Robin (L.) Aristote, 1944.

——— La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908.

Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, 1891.

Ross (W. O.), Aritotle.

Schuhle (P. M.), Essai sur la formation de la pensée
Grècque, Paris, 1934.

Taylor, (A. E.), Aristotle, London 1919.

Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy.

٣ - - مؤلفات عن الفترة الهلنستية

Armstrong, The Structure of the Intelligible World in the
philosophy of Plotinus.

Bréhier (E.), Chrysippe, Paris 1910.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de
Philon d'Alexandrie Paris 1924.

Brochard (V.), Les Sceptiques grècs, Paris 1932.

Guyau (M.), La Morale d'Epicure, 2^e éd Paris. 1881.

Inge (W. R.), The philosophy of Plotinus, London 1918.

Joyau (E.), Epicure, Paris 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris 1926.

Vacherot, L'histoire critique de l'Ecole philosophique
d'Alexandrie.

Whittaker (E.), The Neoplatonists [Camb. 1918.

فهرست الموضوعات

٣	مقدمة الطبعة الثالثة
٥	مقدمة الطبعة الثانية
الباب الرابع (١)	
٧	أرسطو ومدرسته
٩	تمهيد
الفصل الاول	
١١	أرسطو وحياته (٢٨٤ - ٣٢٢ ق م)
الفصل الثاني	
المؤلفات الارسطية	
١٧	أولا : مؤلفات فترة الشباب
١٨	ثانيا : مؤلفات دور الانتقال
١٩	ثالثا : مؤلفات الدور الأخير
٢٠	١ - الكتب المنطقية
٢١	٢ - الكتب الطبيعية

١ - يشتمل الجزء الأول من « تاريخ الفكر الفلسفي » على الأبواب الثلاثة الأولى .

صفحة

- ٣ - الكتب البيولوجية ٢٢
٤ - الكتب الميتافيزيقية ٢٣
٥ - الكتب الأخلاقية والسياسية ٢٤
٦ - الكتب الفنية ٢٤
٧ - الكتب المنحولة ٢٤

الفصل الثالث

- أصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو ٢٧
تقسيم الفلسفة عند أرسطو ٣٣

الفصل الرابع

مشكلة المنطق الأرسطي

- ١ - مقدمة ٣٧
٢ - موضوع المنطق ٣٨
٣ - المقولات والعبارة ٣٨
٤ - التحليلات الأولى ٤٤
٥ - التحليلات الثانية ٥١
٦ - الجدل والأغاليط ٥٦

صفحة

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

موضوع الفلسفة الطبيعية ٥٩

١ - نقد مذهب الإيليين ٦٠

٢ - نقد مذهب الطبيعيين الأوائل ٦٣

٣ - نقد مذهب الطبيعيين المتأخرين ٦٤

مبادئ التفسير الطبيعي : الهيولي والصورة والعدم ٦٥

١ - الهيولي - ب - الصورة ٦٦

القوة والفعل ٦٧

حقيقة الفعل عند أرسطو ٦٨

تقدم القوة على الفعل ٧١

العلل الطبيعية ٧٤

العللة الغائية ٧٥

العلية وحالاتها ٧٨

الصدقة والاتفاق ٨٠

الصدقة ٨٢

التمييز بين الصدقة والاتفاق ٨٥

الغائية في الطبيعة ٨٧

صفحة

٨٨	معنى الضرورة في الطبيعة
٩٠	الحركة وطبيعتها
	لواحق الحركة :
٩٤	١ - اللامتنامي
٩٦	٢ - المسكان
٩٩	٣ - الخلاء
١٠٢	٤ - الزمان
١٠٦	التغير وأنواعه
١١٠	البكون والفساد
١١٣	مصدر الحركة

الفصل السادس

النفس عند أرسطو

١١٧	١ - دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي
١١٨	٢ - كتاب النفس لأرسطو
١٢٠	٣ - مباحث عامة حول دراسة النفس
١٢٢	٤ - في تاريخ مذهب النفس
١٢٥	٥ - النفس ليست متحركة بذاتها
١٢٩	٦ - النفس ليست اتتلاقاً وعدداً متحركاً بذاته

صفحة

١٣١	اعتراضات أرسطو على القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه
١٣٢	٧ - نقد مذاهب القدماء في النفس
١٣٤	٨ - تعريف النفس وقواها ووظائفها
١٣٧	٩ - النفس النباتية
١٣٩	١٠ - ما هو الإحساس
١٤٠	١١ - موضوعات الإحساس
١٤١	١٢ - المحسوسات الخاصة
١٤١	(أ) البصر والمرق
١٤٢	١٣ - (ب) السمع
١٤٣	١٤ - (ح) الشم والرائحة ، ١٥ - (و) في الذوق والطعم
١٤٤	١٦ - (هـ) في اللمس والملوس
١٤٦	١٧ - عن عمل الإحساس بوجه الاجمال
١٤٨	١٨ - في عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة
١٤٩	١٩ - وظيفة اللمس الرئيسية
	٢٠ - الحواس الباطنة :

الحس المشترك والتخيل والذاكرة

١٥٠	أ - الحس المشترك
١٥١	ب - التفكير والادراك والتخيل
	٢٢ - النفس الناطقة : العقل المنفعل ، العقل الفعال
١٥٥	(أ) العقل المنفعل

صفحة

- ٢٣ - (ب) العقل الفعال ١٥٦
٢٤ - التمييز بين العقل النظري والعمل ١٥٩
٢٥ - موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل ١٥٩
٢٦ - الموقف الأرسطي بصدد النفس - إجمال ١٦١
١ - النفس النباتية ١٦١
ب - النفس الحيوانية ، ح - النفس الناطقة ١٦٢

✍ الفصل السابع

ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

- ١ - الفلسفة الأولى ومركزها بين العلوم ١٦٥
٢ - موضوعات الفلسفة الأولى ١٦٨
٣ - نقد النظرية الأفلاطونية ١٧٧
٤ - الوجود الواقعي (الجوهر المشخص) ١٨٢
٥ - المسادة والصورة - القوة والفعل ١٨٥

الالهيات :

- ٦ - الجوهر الالهي وتفردده ١٩٠
٧ - المحرك الأول وصفاته ١٩٤
٨ - المحركون الثواني وحركات الأفلاك ٢٠١
تعقيب ٢٠٦

الفصل الثامن

الأخلاق

منحة

- ٢١٠ ١ - الأخلاق فرع من السياسة
- ٢١٢ ٢ - منهج البحث في علم الأخلاق
- ٢١٣ ٣ - السعادة غاية كل فعل الساني
- ٢١٤ ٤ - مراتب الحياة الأخلاقية
- ٢١٥ ٥ - شروط تحقيق السعادة
- ٢١٦ ٦ - أنواع الفضائل :
 - ٢١٩ أ - الفضائل الخلقية
 - ٢٢١ ب - الفضائل العقلية
 - ٢٢٢ ٧ - الفضيلة

الفصل التاسع

السياسة

- ٢٢٥ ١ - الإنسان والمجتمع
- ٢٢٦ ٢ - الجماعات التاريخية
- ٢٢٨ ٣ - نظام المدينة
- ٢٢٩ ٤ - أنواع الحكومات
- ٢٣٢ ٥ - المدينة ، أفرادها حدودها ، طرائقها
- ٢٣٤ ٦ - نظرية الدولة بين أفلاطون وأرسطو

الفصل العاشر
- خاتمة الباب الرابع -
المدونة الأرسطية

صفحة	
٢٣٧	أولا : مذهب أرسطو - إجمال
٢٤١	ثانيا : المدرسة المشائية
٢٤٢	١ - ثيوفراستس
٢٤٤	٢ - أوديموس الرودسي
٢٤٤	٣ - أرسطو كسينوس الطارتي
٢٤٥	٤ - ديكارخوس الميني
٢٤٥	٥ - ديمتريوس الفاليريوني
٢٤٦	٦ - ستراتو اللامبسا كوسي
٢٤٧	٧ - ليفو
٢٤٧	٨ - كريتيولاوس

الباب الخامس
الفلسفة الهلنستية

صفحة	
٢٥١	تمهيد
٢٥٧	الفصل الأول - الأبيقورية
٢٧٣	الفصل الثاني - الرواقية
٢٩٣	الفصل الثالث - مدارس الشك
٣١٥	الفصل الرابع - العلم والفلسفة في العصر الروماني
	الفصل الخامس - العلم والفلسفة في العصر الروماني (تابع)
٣٢٥	أفلوطين والأفلاطونية المحدثة
٣٣٧	نهاية الفلسفة الهلنستية
٣٥١	تعقيب : خاتمة

نصوص مختارة

صفحة	اولا : من تاسوعات افلوطين :
٢٥٥	١ - التاسوعة الرابعة - المقالة السابعة : في خلود النفس
٢٥٧	المقالة الثامنة : في هبوط النفس إلى الجسم
٢٧٩	٢ - التاسوعة الخامسة - المقالة الاولى : رسالة في الاقانيم الثلاثة التي هي مبادئ
٢٩٠	٣ - التاسوعة السادسة - المقالة التاسعة : (في الخير بالذات أو في الواحد)
٤٠٣	ثانيا : من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو :
من ص ٤٢١ الى ص ٤٢٨	

صفحة	الكيفية	Quality	صفحة	البداية	Begening
٤٦٣	الحد	Limit	٤٢٣	السبب	Cause
٤٦٥	الانفعال	Affection	٤٢١	العنصر	Element
٤٦٦	العدم	Privation	٤٢٣	الطبيعة	Nature
٤٦٧	الجزء	Part	٤٣٧	الضروري	Necessary
٤٦٩	الكل	A Whole	٤٤٠	الواحد	One
٤٧١	الجنس	Race	٤٤٩	المتقدم	Prior
٤٧٣	الكذب	The False	٤٥٤	القوة	Potency
٤٧٥	العرض	accident	٤٦٠	الكية	Quantum

صفحة

الفهارس والمراجع

٤٨٣	فهرس الاعلام والمصطلحات
٤٨٥	المراجع :
٥٠١	مؤلفات عن أرسطو
٥٠١	مؤلفات عن المرحلة الهلنستية
٥٠٤	فهرست الموضوعات
٥٠٥	فهرست النصوص
٥١٣	

للؤلف

- الناشر
- ١ - أصول الفلسفة الإشرافية (الطبعة الثانية) دار الطلبة العرب (بيروت)
 - ٢ - هياكل النور (نقد) التجارية
 - ٣ - تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول (الطبعة الرابعة) دار الجامعات المصرية
 - ٤ - تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني (الطبعة الثالثة) هيئة الكتاب
 - ٥ - فلسفة الجمال ولشاة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة) دار المعارف
 - ٦ - الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها " "
 - ٧ - النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للإشتراكية العربية (الطبعة الثانية) دار المعارف
 - ٨ - الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثانية) " "
 - ٩ - ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون (الطبعة الثانية) " "
 - ١٠ - هرقلطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين) دار المعارف
 - ١١ - لمحات في الحقائق " "
 - ١٢ - تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية
 - ١٣ - " " " " في الإسلام الجزء الأول } دار النهضة العربية
 - ١٤ - " " " " " " الجزء الثاني } بيروت

